epc

C. Castoriadis

El Avance de la Insignificancia

EUDEBA

El Avance de la Insignificancia

C. Castoriadis

Eudeba S.E.M.
Fundada por la Universidad de Buenos Aires en 1958

La colección Pensamiento Contemporáneo es un emprendimiento conjunto de EUDEBA y de la Secretaría de Relaciones Universitarias de la Universidad de Buenos Aires.

Coordinación General: Lic. L. García Batallán

Título de la obra original:
La Montée de la Insignifiance. Les carrefours du Labyrinthe IV
© *Editions Du Seuil, Mars 1996*
I.S.B.N. 2-02-028575-4

Traducción: Alejandro Pignato
Revisión Técnica: Fernando Urribarri
Director de Colección: Fernando Urribarri
Diseño de colección y tapa: Julio E. Malarino

Primera edición, marzo 1997
Primera reimpresión, setiembre 1997

© 1997 ⓒⓘⓢⓔ
Editorial Universitaria de Buenos Aires
Sociedad de Economía Mixta
Av. Rivadavia 1571/73 (1033)

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

I.S.B.N. 950-23-0635-X
Impreso en la Argentina

A modo de Introducción

La combinación de ciertos tiempos históricos con el azar editorial ha ido creando a lo largo de los años ciertas dificultades para la lectura en castellano de Cornelius Castoriadis. Me refiero, por ejemplo, al hecho de que una parte importante de su obra comenzara a traducirse en España a partir de 1976 — oscuros tiempos de la dictadura militar en la Argentina. Pero también a que a esta dificultad inicial se sumara —desde fines de los años 80— el que sus diversos libros fueran traduciéndose con ritmos intermitentes y de modo incompleto.

La ocasión de introducir este «cuarto volumen» de la serie de libros en que Castoriadis va reuniendo periódicamente sus trabajos de «corto plazo» —sus «work-in-progress»— me parece oportuna para intentar aportar una breve perspectiva general que permita situarlo en el conjunto de su producción. Una producción que es imprescindible leer con la mayor claridad posible en cuanto a su arraigo histórico-social[1].

Digamos, para empezar, que este libro de Castoriadis condensa, como pocos, la multifacética inteligencia de su autor. Poseedor de una cultura inmensa, de una erudición impar que lo acerca a los antiguos sabios, bien podría ser un nuevo Aristóteles —como lo ha sugerido Edgard Morin— si

[1]. Como complemento de esta breve perspectiva general remito al lector a la Bibliografía de Castoriadis que encontrará al final de este libro.

no fuera porque Cornelius Castoriadis es de los que, ya sea en filosofía, en política o en psicoanálisis, piensa para transformar.

En 1948, recién llegado a París —escapando de la persecución estalinista en Grecia, tras haber luchado en la resistencia clandestina contra el nazismo— Cornelius Castoriadis funda con Claude Lefort la ya mítica revista y el grupo «Socialismo o Barbarie». Desde entonces, y durante 20 años, su trabajo se centrará en las cuestiones políticas, sociales y económicas.

Este período de su producción está marcado por un precursor esfuerzo para repensar críticamente el marxismo. Castoriadis descubre y disecciona sus componentes economicistas, cientificistas-racionalistas y teleológicos. Este proceso teórico y político lo lleva, finalmente, a romper con el marxismo. A diferencia de la mayoría, lo hará «para poder seguir del lado de la revolución». Será lo que desde entonces denominará «proyecto de autonomía».

La consecuencia decisiva de este proyecto, que se inicia con el sesgo de la crítica y la reelaboración, es la creación de un pensamiento propio, tan original y radical como potente. En este proceso, sin duda, el «acontecimiento clave» es el descubrimiento de la imaginación radical en 1964-65. La imaginación radical —correspondiente a la psique individual— y el imaginario radical — propio de las sociedades— son las piedras angulares de una reflexión que revela en lo histórico-social una génesis ontológica una creación continuada, una autoinstitución que va haciéndose a sí misma como institución. La autonomía como proyecto revolucionario se funda, en esta perspectiva en la búsqueda de la autoinstitución explícita de la sociedad, es decir, en el rechazo de la heteronomía, del imaginario social dominante que atribuye a la institución un origen extrasocial —Dios, las leyes del mercado, de la historia, etc.

Contra la visión habitual de la imaginación como espejismo, irrealidad, o señuelo, Castoriadis ve en ésta la fuente de toda creación; aquello que permite escapar del determinismo y el

racionalismo captando lo que en el hombre hay de poiético tanto en el plano individual como en el colectivo.

A partir de este giro fundamental, Castoriadis va presentando sus ideas mediante dos tipos de trabajos. Por un lado, hay una elaboración conceptual general que es presentada a través de una obra «a largo plazo», cuyo primer momento lo constituye «La Institución Imaginaria de la Sociedad» (1975), en el que establece, de modo sistemático, los fundamentos teóricos de su pensamiento. En esta misma línea de desarrollo conceptual, trabaja desde entonces sobre la base de dos proyectos de libros: «L'Element Imaginaire» y «La Creation Humaine», centrados ambos en la imaginación radical abordada desde una perspectiva filosófica y psicoanalítica el primero, y socio-histórica el segundo. En años recientes, el avance concreto en la elaboración de los mismos los ha transfonnado en un solo libro —conservando el título «La Creación Humana»— al que Castoriadis dedica sus principales esfuerzos en la actualidad.

Por otra parte, desde 1978, Castoriadis publica con el subtítulo genérico «Encrucijadas del Laberinto», una serie de volúmenes independientes en los que reúne importantes artículos. Estos trabajos más breves, suelen preparar y acompañar, en el tiempo y en la temática, las elaboraciones que encuentran luego su expresión sistemática en las obras de «largo plazo». También en estos volúmenes fue su autor incluyendo sus textos de intervención y toma de posición ante cuestiones concretas.

Esta segunda sede de trabjos, entonces, anudan lo más avanzado de su elaboración conceptual con temas y cuestiones de actualidad, ya sea social o teórica. A esta sede pertenece «El Avance de la Insignificancia».

En este sentido puede decirse que este libro posee un doble interés. Por un lado, los diversos temas abordados

abren un apasionante abanico de cuestiones actuales, ya sea en el campo histórico efectivo o en el plano de la teoría, y generalmente en ambos a la vez. Por otro lado, cada trabajo nos va revelando los nuevos desarrollos del pensamiento y la obra de este pensador capital.

En cuanto al primer aspecto, hay que decir que «El Avance de la Insignificancia» es un libro de una actualidad feroz. Y esto en planos muy diversos, pero esenciales. Señalemos dos. El primero es, sin duda, su elaborado, riguroso y sólido análisis de la sociedad contemporánea — que ocupa toda la primera serie de artículos y atraviesa buena parte de la segunda y tercera. La caracterización como época de conformismo generalizado, definida por la privatización de la vida social, producto de la crisis de las significaciones sociales, creo, es un aporte clave. Incluso, es una oportuna «puesta en práctica» de su modelo teórico, lo que permite verlo en acción, bajado a la tierra de la historia efectiva.

En otro plano —aunque claramente complementario— se sitúa la vibrante reflexión, filosófica y política, sobre el problema de la democracia, desde su origen griego hasta su relanzamiento moderno y su devenir actual. En ningún otro libro Castoriadis ha presentado y desplegado tan sistemáticamente este tema.

Por otra parte, quisiera señalar la presencia en filigrana, en líneas a veces fugaces, pero también en párrafos más contundentes y abiertos, de una elaboración hasta hoy inusual en la obra de Castoriadis. Se trata de una reflexión filosófica centrada en la finitud. Son esbozos de una Ética, de una filosofía de la existencia, en torno a la tensión vital entre la caducidad, la precariedad —en tanto condiciones ontológicas— y la creación.

Es cierto que estas ideas se articulan con otras previas sobre las que se asientan —fundamentalmente la noción de autonomía, su articulación práxis-proyecto, y la definición de la relación Ética-Política. Pero no es menos cierto que proveniendo de un tronco común, son brotes nuevos y

fulgurantes. Vale la pena, creo,incluir aquí una cita —que a la vez sirve como ilustración del sentido último de este libro, tanto como de la lúcida, creativa y perseverante trayectoria de Cornelius Castoriadis. Tomo ésta que se refiere al arte, confiando en que el lector sabrá fácilmente extender la perspectiva: «Lo que el arte presenta no son las ideas de la razón (como creía Kant) sino el Caos, el abismo, el sin fondo, y es a lo que da forma. Y por esta presentación, que es una ventana abierta al Caos, suprime la seguridad tranquilamente estúpida de nuestra vida cotidiana, recordándonos que vivimos siempre al borde del abismo. Éste es el principal saber de un ser autónomo.»

Por último, como discípulo y amigo de Cornelius Castoriadis, pero en especial como Director de esta Colección, quisiera hacer público mi agradecimiento por su generosa y clara voluntad de apoyarla, dándonos absoluta prioridad para traducir y publicar en castellano éste y sus próximos libros.

Fernando Urribarri
Buenos Aires, febrero de 1997

He reunido en esta obra la mayoría de mis textos de los últimos años, consagrados a la situación contemporánea, a la reflexión sobre la sociedad y a la política. El quinto volumen de las *Encrucijadas del Laberinto* contiene escritos que versan sobre el psicoanálisis y la filosofía.

Aparecerán repeticiones entre algunos textos. Son inevitables cuando hay que familiarizar con las posiciones del autor a públicos diferentes. Sobre todo cuando dichas posiciones no son evidentes para todo el mundo. Resultaba difícil eliminarlas sin destruir el orden lógico de la argumentación. Espero poder contar con la indulgencia del lector.

Los textos están reproducidos sin modificaciones, excepto por la corrección de algunos *lapsus calami*. Las notas originales están señaladas con números arábigos. Algunas notas nuevas están señaladas con letras. Agregué *post-scriptum* a dos textos.

KAIROS

Capítulo I

La crisis de las sociedades occidentales*

En esta reimpresión, omití las tres primeras páginas del texto de 1982 que se relacionaban con las situaciones de Rusia y Occidente a comienzos de los años '90. Hoy no tendrían sino un interés histórico, aunque su contenido, a mi entender, sigue teniendo vigencia. Durante cuarenta años la coalición de los países más ricos de la Tierra tembló ante la potencia de Rusia. Un país con una población que no alcanza a la mitad de su territorio, con recursos irrisorios en relación con los de los países ricos y sumergido en una crisis interna continua y profunda. Contrariamente a lo que se dice, el asunto no concluye con la «victoria de Occidente», sino con la implosión del régimen burocrático que cedió en primer lugar a lo que se había llamado «proceso de decadencia competitiva» entre Occidente y Rusia. Las páginas que siguen se refieren, justamente, al aspecto occidental de esta decadencia

Al igual que la explicación de la fuerza relativa de Rusia, la comprensión de la debilidad relativa de los regímenes occidentales remite a causas sociales e históricas. Detrás de los hechos descriptos, se hallan factores que todos podemos corroborar: la incoherencia, la ceguera, la incapacidad de los estratos dominantes occidentales y de su personal político. Pero estos factores, a su vez, no son explicaciones, exigen un análisis. ¿Cómo y por qué los estratos dirigentes de países, que, durante siglos, dominaron el planeta, revelan bruscamente un estado de decrepitud que los ubica en una situación de inferioridad con respecto a la estratocracia rusa? ¿Cómo y por qué las sociedades más ricas, las más productivas que jamás la Tierra haya alcanzado, se encuentran amenazadas mortalmente por un régimen que no llega a alimentar y a alojar decentemente a su población? ¿Cómo y por qué se produce y se mantiene esa fantástica ceguera voluntaria de las poblaciones occidentales ante las

* Artículo publicado en *Politique internationale*, nº 15, primavera de 1982, p. 131-147.

virtualidades monstruosas que, evidentemente, conlleva este estado de los hechos?

Detrás de estos fenómenos se oculta un proceso de descomposición de las sociedades occidentales, en el que se confunden todas las clases. A pesar de los discursos que se suceden desde hace tres cuartos de siglo —decadencia de Occidente, crisis de civilización, crisis de sociedad—, esta descomposición todavía requiere ser analizada y comprendida.

Las páginas que siguen tienen como propósito exponer algunos elementos fragmentarios de este análisis.

La descomposición de los mecanismos de dirección

Las manifestaciones de esta descomposición pueden ser fácilmente enumeradasen base al fracaso duradero de las políticas llevadas a cabo (o más radicalmente aún, a través de la ausencia de cualquier política) en todos los ámbitos importantes. Si las sociedades occidentales siguen funcionando, seguramente no es por culpa de sus dirigentes sino que es el resultado de la extraordinaria flexibilidad (resiliencia) de las instituciones capitalistas y liberales (rasgos totalmente desconocidos por los críticos y adversarios del régimen) y de las enormes reservas de todo tipo (no sólo de riqueza) ya acumuladas.

Es fácil comprobar la ausencia (y/o inadecuación radical) de las políticas occidentales con respecto al Tercer Mundo y en materia de armamento. No puedo sino evocar brevemente otros dos ámbitos decisivos en los cuales la misma situación se observa en forma manifiesta. El primero, es el terreno de la economía. El capitalismo se pudo mantener, como sistema social, fundamentalmente gracias a su éxito «económico»: pleno empleo aproximativo, incremento de la producción y del consumo. Esta evolución no tenía nada de «fatal» (por lo menos no más fatal, simétricamente, que un «derrumbe»). La ampliación de los mercados interiores —indispensable a escala global, para el sistema considerado en su conjunto— gracias al aumento secular de las remuneraciones reales le fue impuesto por las luchas de

los trabajadores. Fue necesario el transcurso de un siglo y medio para que el régimen «comprendiera» que una de las condiciones de su equilibrio dinámico era la igualdad aproximativa de los ritmos de aumento del consumo y de la elevación de la productividad, y para que lo incorporara a su funcionamiento. Sin embargo, esta única condición no es suficiente, a causa de las fluctuaciones casi inevitables de la inversión y de los ciclos de expansión/contracción que éstas generan. Finalmente, después de la Segunda Guerra Mundial, los gobiernos se vieron obligados a asumir la gestión de la demanda global para poder mantener un margen de pleno empleo aproximado. Es así como se pudo desarrollar la gran ola de expansión 1945-1974, durante la cual la economía capitalista no evidenció más que fluctuaciones menores.

No había que ser muy sabio para prever que una fase de posibilidades reales de empleo ininterrumpido iba a causar otros problemas a la economía capitalista[1]. Estas dificultades, ya manifiestas (y por otros factores agravadas) en Gran Bretaña en los años 1950, se expandieron a todos los países industriales durante la segunda mitad de los años 1960, conduciendo a una aceleración continua del alza de los precios. Los «accidentes» sucesivos que representaron la guerra de Vietnam y su modo de (no) financiamiento a los Estados Unidos, la crisis monetaria internacional de 1970, por último la guerra del Kipur y el embargo petrolero desencadenaron dichas dificultades.

Desde hace ocho años hasta el presente [1982], los gobiernos occidentales han demostrado infinitamente su impotencia ante esta situación. Las políticas aplicadas tuvieron globalmente, como único resultado, la detención de la expansión y provocaron un aumento grave y continuo de la desocupación, sin por ello reducir sensiblemente el alza de los precios. A la inflación auto-mantenida se le agregó un estancamiento

[1] M. Kalecki lo había previsto en un célebre artículo publicado en 1943. Por mi parte, yo había analizado el problema con el ejemplo de Gran Bretaña en «El movimiento revolucionario en el capitalismo moderno», *Socialismo o Barbarie*, nº 33, diciembre de 1961, retomado ahora en *Capitalismo moderno y revolución*, 2, París, 10/18, 1979, p. 149-151; en cuanto al problema en general y a la inflación de los años 1960-1970, ver la «Introducción inglesa de 1974», *Ibid.*, p. 234-258.

auto-mantenido; situaciones éstas que se reforzaban mutuamente. La pauperización mental absoluta de los medios dirigentes se expresa por medio de proclamaciones relativas al fracaso del keynesianismo (en la misma medida que nuestro fracaso ante el cáncer demuestra el fracaso de Pasteur), por medio de la moda del monetarismo (tomada de la vieja teoría cuantitativa de la moneda, tautología de la que, desde hace mucho tiempo, se sabe que su transformación en teoría «explicativa» es falaz) o por medio de nuevas invenciones demonológicas, como los *supply side economics*.

¿Cuánto tiempo podrá mantenerse el sistema ante el aumento continuo del número de desocupados y ante el estancamiento del nivel de vida de los que trabajan? Los bolsones de pobreza y de miseria relativa (y a veces absoluta) en los países industriales, cuyo peso hasta aquí estaba atenuado por la expansión general y por las anticipaciones que la acompañaban (el «tercio sumergido» de Roosevelt había sido transformado sucesivamente en «cuarto» y luego en «quinto»), se transforman en bolsones permanentes y crecientes poblados por gente sin recursos y sin esperanza. Los elementos que, en la dislocación de los valores y de las motivaciones, lograban consolidar, relativamente bien, la sociedad (las previsiones de alza de nivel de vida y las no pocas posibilidades de «promoción»/ascenso en la escala de calificaciones y de ingresos) se hallan en vías de extinción. Por último, en economías capitalistas sin crecimiento, el desempleo no puede más que seguir, año a año, aumentando en algunos sectores de la población activa (correspondiente al crecimiento natural de la población, aumentado por los efectos de las inversiones *labour-saving*).

El segundo ámbito —que no puedo más que mencionar— es el del complejo de problemas designados con los términos «energía», «recursos no renovables», «medioambiente», «ecología». En parte disfrazados actualmente por el estancamiento económico, se agravan con el paso del tiempo. Aquí, una vez más, las políticas siguen siendo inexistentes, o sin medida acorde con la gravedad potencial de estas cuestiones.

Superficialidad, incoherencia, esterilidad de las ideas y versatilidad de las actitudes son pues, evidentemente, los rasgos característicos de las direcciones políticas occidentales. Pero, ¿cómo explicar su generalización y su persistencia?

Tal vez, los mecanismos de reclutamiento y selección del personal político tengan mucho que ver en ello. Mucho más que en los aparatos burocráticos que dominan las otras actividades sociales, la disociación entre la posibilidad de promoción y la capacidad de trabajar eficazmente alcanza un punto límite en los partidos políticos. La «política», en el sentido corriente del término, ha sido en todos los tiempos un oficio extraño. Siempre exigió que se combinen las facultades y las capacidades específicas requeridas, según el tipo de régimen considerado, para «acceder al poder», y las facultades y las capacidades requeridas para saber usar ese poder. En sí, el arte de la oratoria, la memoria de los rostros, la capacidad de hacer amigos o partidarios, de dividir y debilitar a los opositores no tienen nada que ver con la capacidad legislativa, el talento administrativo, dirigir una guerra o la política exterior; como tampoco tiene relación, en un régimen absolutista, el arte de complacer al monarca, con el arte de gobernar.

Sin embargo, resulta claro que un régimen sólo puede sobrevivir si, de una forma u otra, sus mecanismos y sus dispositivos de selección del personal político logran combinar, más o menos bien, estos dos requisitos. No se trata, aquí, de examinar cómo los regímenes parlamentarios (o «republicanos») occidentales resolvieron el problema en otros tiempos. El hecho es que si, durante cien o ciento cincuenta años, dirigentes «capaces» e «incapaces» alternaron en el poder, pocos son los casos en los que la incapacidad gubernamental constituyó un factor de evolución decisivo.

Lo contrario es cierto en el período contemporáneo. Se pueden hallar causas sociológicas generales para explicar este fenómeno: un vasto movimiento de despolitización y de privatización, la desintegración de los dispositivos de control y de corrección que tenían lugar en regímenes parlamentarios

clásicos, la división del poder entre *lobbies* de todo tipo. Sobre este tema, volveré más adelante. Pero hay que destacar, muy especialmente, dos factores específicos de la organización «política» moderna.

El primero, está ligado a la burocratización de los Aparatos políticos (partidos). Para todos los partidos, rige más o menos la regla absoluta del partido burocrático totalitario contemporáneo: la capacidad de ascender dentro del Aparato no se relaciona, en principio, con la capacidad de administrar los asuntos de los cuales éste se encarga[2]. La selección de los más aptos es la selección de los más aptos para hacerse seleccionar.

El segundo, es propio de los países liberales. La elección de los principales líderes, se sabe, está relacionada con la designación de los personajes más «vendibles»[3]. En el Aparato burocrático totalitario contemporáneo, el tipo de autoridad no es ni racional, ni tradicional, ni carismática, retomando las distinciones de Max Weber. Por ejemplo, es difícil discernir el carisma del Sr. Breznev. Este tipo de autoridad es nuevo, por lo que tenemos que encontrarle un nombre; llamémosla autoridad *inercial*. Pero en los Aparatos burocráticos liberales (o blandos), como lo son los partidos políticos occidentales, observamos el retorno de un tipo de autoridad «carismática»: en este caso el carisma es, simplemente, el talento particular de una especie de actor que tiene el papel del «jefe» o del «hombre de Estado». (Esto sucedía, evidentemente, mucho tiempo antes de la elección del Sr. Reagan, quien no es, en este aspecto, sino un símbolo extremo hasta la chatura.) Por supuesto, esta evolución fue inducida por la fantástica expansión del poder de los medios masivos de comunicación y de las servidumbres que éstos imponen. En cuanto a la continuación del proceso, Kafka ya lo describió admirablemente en *Joséphine la Cantante*. A partir del momento en que la tribu admitió públicamente que el Sr. X es un «gran jefe», ella se siente oscuramente obligada a seguir desempeñando su papel: aplaudir.

[2] *Ante la Guerra*, I, París, Fayard, 1981, p. 234-247, y los textos citados, *Ibid.*, p. 245.
[3] «El movimiento revolucionario en el capitalismo moderno», *op.cit.*, p. 130-140.

Estos dirigentes accidentales e ineluctables se ubican a la cabeza del inmenso Aparato burocrático que es el Estado moderno, portador y productor orgánico de una irracionalidad proliferante[4], y entre los agentes del cual el antiguo *ethos* burocrático (del alto funcionario al modesto funcionario responsable) se torna menos frecuente. Y deben enfrentarse con una sociedad que, cada vez más, pierde su interés por la «política», es decir por su destino como sociedad.

La evanescencia del conflicto social y político

Desde hace siglos, una de las características de los países occidentales fue la existencia (desconocida, prácticamente, en la historia de cualquier otro lugar) de una dinámica sociopolítica. Ésta produjo un surgimiento continuo de corrientes y movimientos que apuntaban a hacerse cargo de la sociedad, proponiendo a la vez modificaciones esenciales de sus instituciones y de las orientaciones definidas de las actividades sociales; ambos aspectos procedían de, o estaban ligados a, sistemas de creencias (o «ideologías», etc.) y se oponían, ciertamente, a tendencias y a corrientes enfrentadas.

Ahora bien, desde hace unos treinta años, observamos una desaparición de hecho de estos movimientos. En el plano «político», *stricto sensu*, los partidos, completamente transformados en máquinas burocráticas, ya no obtienen más que un apoyo puramente electoral de ciudadanos a los que son incapaces de movilizar, en el sentido habitual del término. Estos mismos partidos mueren de inanición ideológica, repiten las letanías en las que ya nadie cree (socialistas y comunistas en Europa occidental) o bien disfrazan de «nuevas teorías» y «nuevas políticas» las antiguas supersticiones (Thatcher, Reagan, etc.).

Los sindicatos contemporáneos ya no son más que *lobbies* destinados a defender los intereses sectoriales y corporativos de sus miembros. En esto hay algo más que lo que he venido

[4] Ver los textos citados en la nota 2.

analizando desde hace mucho tiempo, y que defino como la burocratización de los sindicatos. Por una parte, ya no se puede siquiera hablar realmente de una burocracia sindical medianamente «unificada», que persiga objetivos propios (poco importa cuáles); el único fin de esta burocracia es su autoconservación. Por otra parte, no basta con decir que los sindicatos «traicionan» los intereses de sus representados o los «negocian» tratando, sobre todo, de evitar los conflictos con los capitalistas y con la burocracia directiva. Llegado el caso, entran en serios conflictos, pero por defender intereses corporativos, según una definición de éstos, que transforma las diferentes categorías de trabajadores en otros tantos *lobbies*.

Los grandes movimientos que han sacudido desde hace veinte años a las sociedades occidentales —jóvenes, mujeres, minorías étnicas y culturales, ecologistas— tuvieron, ciertamente, (y conservaron potencialmente) una importancia considerable desde todo punto de vista, y sería superficial creer que han dejado de tener un espacio propio en la sociedad. Pero, actualmente, su reflujo los deja como grupos no sólo minoritarios, sino fragmentados y sectorizados, incapaces de articular sus objetivos y sus medios en términos universales a la vez objetivamente pertinentes y movilizadores.

Estos movimientos han conmocionado al mundo occidental, incluso lo han cambiado, pero al mismo tiempo lo hicieron aún menos viable. Fenómeno impresionante pero que al final no sorprende: pues, si bien han podido cuestionar contundentemente el desorden establecido, no pudieron ni quisieron asumir un proyecto político positivo. El resultado final provisorio que siguió a su reflujo fue la dislocación acentuada de los regímenes sociales, sin la aparición de nuevos objetivos de grupo o de soportes para llevar a cabo tales objetivos. El ejemplo más ilustrativo de este fenómeno nos está dado por el movimiento contestatario en Alemania. 300.000 manifestantes en contra de los cohetes Pershing; miles de manifestantes en Francfort en contra de la ampliación del aeropuerto, pero ni uno solo que se manifieste contra la instauración del terror militar en Polonia.

Se está dispuesto a manifestar en contra de los peligros biológicos de la guerra o en contra de la destrucción de un bosque, pero se pierde total interés por las cuestiones políticas y humanas de la situación mundial contemporánea que están en juego.

La sociedad «política» actual está cada vez más fragmentada, dominada por *lobbies* de todo tipo, que crean un bloqueo general del sistema. Cada uno de estos *lobbies* es, en efecto, capaz de obstaculizar eficazmente cualquier política contraria a sus intereses reales o imaginarios; ninguno de ellos tiene una política general; e incluso, si la tuvieran, no tendrían la capacidad para imponerla.

Educación, cultura, valores

El problema que se plantea es el de saber en qué medida las sociedades occidentales siguen siendo capaces de fabricar el tipo de individuo necesario para la continuidad de su funcionamiento.

La primera y principal fábrica de individuos conformes es la familia. La crisis de la familia contemporánea no consiste solamente, o no tanto, en su fragilidad estadística. Lo que se cuestiona es el derrumbe y la desintegración de los roles tradicionales —hombre, mujer, padres, hijos— y su consecuencia: *la desorientación amorfa* de las nuevas generaciones. Lo que se dijo más arriba sobre los movimientos de los últimos veinte años vale también en este terreno (aunque el proceso se remonta, en el caso de la familia, mucho más lejos, y ya tiene tres cuartos de siglo en los países más «evolucionados»). La desintegración de los roles tradicionales revela el avance de los individuos hacia la autonomía y contiene los gérmenes de una emancipación. Sin embargo, desde hace mucho tiempo vengo señalando la ambigüedad de sus consecuencias[5]. A medida que pasa el tiempo, tenemos cada vez más derecho a preguntarnos si este

[5] «La crisis de la sociedad moderna», 1965, en *Capitalismo moderno y revolución*, 2, *op.cit.*, p. 293-316.

proceso se traduce más en la eclosión de nuevos modos de vida que en la desorientación y la anomia.

Se puede concebir perfectamente un sistema social en el que, mientras disminuye el rol de la familia, aumenta el papel de otras instituciones educativas. De hecho, numerosas tribus arcaicas, como por ejemplo Esparta, implantaron sistemas semejantes. En Occidente mismo, a partir de una época determinada, ese rol se cumplió en forma creciente, por una parte, por el sistema educativo, y por otra, por la cultura ambiente, general o particular (local: pueblo; o ligada al trabajo: fábrica, etc.).

Ahora bien, el sistema educativo occidental entró, desde hace unos veinte años, en una fase de disgregación acelerada[6]. Sufrió una crisis de contenidos: ¿qué se transmite?, ¿qué *se debe* transmitir? y ¿según qué criterios? O sea: una crisis de los «programas» y una crisis de los objetivos *en función de los cuales* estos programas están definidos. Evidencia también una crisis de la relación educativa: el tipo tradicional de autoridad indiscutida se desmoronó, y tipos nuevos —el maestro-compañero, por ejemplo— no llegan a definirse, ni a afirmarse, ni a propagarse. Pero todas estas observaciones seguirían en lo abstracto si no se las uniera a la manifestación más flagrante y deslumbrante de la crisis del sistema educativo, la que nadie se atreve a mencionar. Ya ni los maestros ni los alumnos se interesan en lo que sucede en la escuela como tal, la educación ya no está *investida* como educación por los participantes. Para los educadores se transformó en una carga pesada para ganarse el pan; en cambio, representa una obligación molesta para los alumnos, para los que dejó de ser la única apertura extra-familiar, y no tienen edad (ni estructura psíquica) para ver en ella, una inversión instrumental (cuya rentabilidad es, por otra parte, cada vez más problemática). En general, se trata de obtener un «papel» que permita ejercer una profesión (si se encuentra trabajo).

[6] «La juventud estudiante», 1963, *Ibid.*, p. 259-286.

Se dirá que, en el fondo, nunca fue de otra manera. Tal vez. La cuestión no es esa. En otros tiempos —no hace mucho— todas las áreas que cubría el sistema educativo (y los valores a los cuales éste remitía) eran incuestionables; actualmente, no lo son.

Al provenir de una familia débil, habiendo frecuentado —o no— una escuela vivida como una carga, el individuo joven se halla enfrentado a una sociedad en la que todos los «valores» y las «normas», son prácticamente reemplazadas por el «nivel de vida», el «bienestar» el confort y el consumo. No cuentan la religión, ni las ideas «políticas», ni la solidaridad social con una comunidad local o de trabajo, con «compañeros de clase». Si no se convierte en un marginal (droga, delincuencia, inestabilidad «caracterial»), le queda la Vía Real de la privatización, que puede o no enriquecer con una o varias manías personales. Vivimos la sociedad de los *lobbies* y de los *hobbies*.

El sistema educativo clásico estaba alimentado, «desde arriba», por la cultura viva de su época. Es también el caso del sistema educativo contemporáneo, para su desgracia. La cultura contemporánea se transforma, cada vez más, en una mezcla de impostura «modernista» y de museismo[7]. Hace muchísimo tiempo que el «modernismo» se transformó en una antigüedad, cultivada por sí misma, y que reposa, a menudo, en simples plagios que no son percibidos gracias al neo-analfabetismo del público (lo mismo sucede, particularmente, con la admiración profesada desde hace años por el público parisino «culto» a las puestas en escena que repiten, diluyéndolas, las invenciones de 1920). La cultura pasada ya no está viva en una tradición, sino que es objeto de saber museístico o de curiosidades mundanas y turísticas reguladas por las modas. En este plano, y por banal que sea, la calificación de alejandrismo se impone (e incluso empieza a ser insultante para Alejandría); sobre todo porque, en el terreno de la reflexión misma, la historia, el comentario y la interpretación sustituyen progresivamente al pensamiento creador.

[7] «Transformación social y creación cultural», *Sociología y sociedades*, Montréal, 1979; retomado ahora en *El Contenido del socialismo*, París, 10/18, 1979.

El derrumbe de la autorrepresentación de la sociedad

No puede haber sociedad que no *sea* algo para sí misma; que no se *represente como* siendo algo, lo que es consecuencia, parte y dimensión del hecho de que precisa *presentarse como* «algo».

Ese «algo» no es ni simple «atributo» ordinario, ni «asimilación» a un objeto cualquiera, natural o de otro orden. La sociedad se presenta como siendo algo, un sí mismo singular y único, nombrado (referible) pero, por otra parte, «indefinible» (en el sentido físico o lógico); se presenta, de hecho, como una sustancia sobrenatural pero suficientemente referida, detallada, re-presentada por «atributos» que son la expresión de las significaciones imaginarias que mantienen a la sociedad —y a *esta* sociedad— unida. «Para sí misma», la sociedad nunca es una colección de individuos perecederos o sustituibles que viven en tal territorio, que hablan tal lengua, que practican «exteriormente» tal costumbre. Por el contrario, estos individuos «pertenecen» a esta sociedad *porque* participan en las significaciones imaginarias sociales, en sus «normas», «valores», «mitos», «representaciones», «proyectos», «tradiciones», etcétera y porque comparten (lo sepan o no) la voluntad de ser *de* esta sociedad y de hacerla ser continuamente. Todo esto, evidentemente, forma parte de la institución de la sociedad en general, y de la sociedad de la cual, cada vez, se trata. Los individuos son sus únicos portadores «reales» o «concretos», tal como han sido, precisamente, modelados, fabricados por las instituciones, es decir por otros individuos, siendo estos últimos portadores de esas instituciones y de las significaciones correlativas.

Esto implica que todo individuo debe ser portador, «suficientemente en cuanto a su necesidad/uso» de esta *representación de sí* de la sociedad. Hay aquí una condición vital de la existencia *psíquica* del individuo singular. Pero (lo que es más importante en el presente contexto), se trata también de una condición vital para la existencia de la sociedad misma. El «yo soy esto» del individuo —ciudadano ateniense, comerciante

florentino o cualquier otro—, que recubre para sí mismo el Abismo psíquico en el que vive, no se advierte fácilmente y, sobre todo, no cobra sentido y contenido sino por referencia a las significaciones imaginarias y a la constitución del mundo (natural y social) creados por su sociedad. El esfuerzo del individuo en ser X o en mantenerse como X es, *ipso facto*, esfuerzo en hacer ser y hacer vivir la institución de su sociedad. Es por medio de los individuos que la sociedad se realiza y se refleja en partes complementarias que no pueden realizarse ni reflejarse (reflexionar) sino realizándola y reflejándola (reflexionándola). Ahora bien, la crisis de las sociedades occidentales contemporáneas puede ser captada, por excelencia, en relación con esta dimensión: el derrumbe de la autorrepresentación de la sociedad, el hecho de que estas sociedades ya no pueden presentarse *como* «esto» (de un modo que no sea meramente exterior y descriptivo), no sin que ese *esto* como lo que se presenta se derrumbe, se aplaste, se vacíe, se contradiga. Ésta es una de las maneras de decir que hay crisis de las significaciones imaginarias sociales, y que éstas ya no proveen a los individuos las normas, los valores, las referencias y las motivaciones que les permiten, a la vez, hacer funcionar a la sociedad, y seguir siendo ellos mismos, más o menos bien, en un «equilibrio» vivible (la «desgracia banal» que Freud oponía al «malestar ordinario»).

Para tratar de evitar cualquier malentendido o sofisma (de todas formas inevitable): no digo que las sociedades antiguas ofrecieran a los humanos la «felicidad» o la «verdad», ni que sus ilusiones valieran más que las ilusiones, o la ausencia de ilusiones, de la sociedad contemporánea. Me ubico en un punto de vista *de hecho*: las condiciones de fabricación de individuos sociales pueden hacer funcionar y reproducir a la sociedad que los hizo ser. Justamente, desde este punto de vista, el *valorar (Gelten)* de las significaciones imaginarias es condición *sine qua non* de la existencia de una sociedad. De la misma manera, no se puede decir de la crisis de las significaciones imaginarias sociales en el mundo contemporáneo, que ésta implica, lisa y llanamente, una desalienación,

una separación, una «apertura» de la sociedad a su propia problemática. Para que semejante «apertura» tenga lugar, es necesario además que esta sociedad sea algo más que una simple colección de individuos uniformizados y homogeneizados exteriormente. La sociedad puede abrirse a su propia problemática sólo si, en y por esta problemática se sigue afirmando como sociedad; dicho en otros términos, sólo si la *socialidad como tal* (y, por otra parte, la historicidad como tal) se halla afirmada positivamente y planteada como aquello que, en su *hecho de ser* (el *Dass-sein*) no está puesta en cuestión, incluso si es cuestionada en su ser-determinado (el *Was-sein*).

Ahora bien, lo que precisamente está en crisis hoy, es la *sociedad como tal* para el hombre contemporáneo[8]. Observamos, paradójicamente, al mismo tiempo que una hiper o sobre socialización (fáctica o externa) de la vida y de las actividades humanas, un «rechazo» de la vida social, de los otros, de la necesidad de la institución, etc. El grito de guerra del liberalismo a comienzos del siglo XIX, «el Estado es el mal», ha devenido actualmente: «la sociedad es el mal». No hablo aquí de los confusos pseudo-filósofos de época (que por lo demás, en cuanto a este punto, sin saberlo, expresan un movimiento histórico que los supera ampliamente), sino, en primer lugar, de la «vivencia subjetiva», cada vez más típica del hombre contemporáneo. Es éste el punto extremo de lo que vengo analizando, desde hace veinte años, como la privatización en las sociedades modernas, y de la cual algunos análisis recientes ilustraron otros aspectos con el título de «narcisismo». Dejemos aquí este aspecto, que puede dar lugar a ligeras disputas, y planteemos crudamente esta cuestión: ¿el hombre contemporáneo *quiere* la sociedad en la que vive? ¿*quiere* otra? ¿*quiere* una sociedad en general? La respuesta se lee en los actos y en la ausencia de actos. El hombre contemporáneo se comporta como si la existencia en sociedad fuera una tarea odiosa que sólo una desgraciada fatalidad le impide evitar. (Que ésta sea la más monstruosamente infantil de las ilusiones no cambia en nada los hechos.)

[8] En lo que concierne a la sociedad rusa, ver *Ante la guerra*, *op.cit.*, cap. IV, en especial p. 251-264.

El hombre contemporáneo típico hace como si *sufriera* la sociedad a la que, por lo demás (bajo la forma del Estado o de otras formas), siempre está dispuesto a imputar todos sus males y a presentar —al mismo tiempo— sus demandas de asistencia o de «soluciones a sus problemas». Ya no aporta un proyecto relativo a la sociedad, ni el de su transformación, ni siquiera el de su conservación/reproducción. Ya no acepta las relaciones en las que se halla atrapado y que no reproduce sino en la medida en que no puede hacer otra cosa. Los atenienses o los romanos pretendían ser (y muy explícitamente) atenienses o romanos; los proletarios, en otra época, dejaban de ser simple materia de explotación a partir del momento en que pretendían ser algo distinto de lo que el régimen les imponía ser, y ese «algo distinto» era para ellos un proyecto colectivo. ¿Quién podría afirmar, pues, *aquello que* pretende ser el hombre contemporáneo? Pasemos de los individuos al todo: la sociedad presente no se acepta como sociedad, se sufre a sí misma. Y si no se acepta, es porque no puede mantener o forjarse una representación de sí misma que pueda afirmar y valorizar, ni puede generar un proyecto de transformación social al que pueda adherir y por el cual quiera luchar.

Un derrumbe análogo afecta la otra dimensión de la autorrepresentación de la sociedad: la dimensión de la historicidad, la definición por la sociedad, de su referencia a su propia temporalidad; su relación con su pasado y su futuro.

Me limitaré aquí, en cuanto al pasado, a destacar la paradoja en la cual la sociedad contemporánea vive su relación con respecto a la «tradición», y por medio de la cual, de hecho, tiende a abolirla. Se trata de la co-existencia de una hiper-información, y de una ignorancia e indiferencia esenciales. La colección de las informaciones y de los objetos (hasta ahora nunca tan practicada) está a la par con la neutralización del pasado: objeto de saber para algunos, de curiosidad turística o de *hobby* para otros, el pasado no es fuente ni raíz para nadie. Como si fuera imposible mantenerse erguido ante el pasado, como si uno no pudiera salir del absurdo dilema: imitación servil o

negación por la negación, más que por la indiferencia. Ni «tradicionalista» ni creadora y revolucionaria (a pesar de las historias que a este respecto se cuentan), la época vive su relación con el pasado de un modo que representa, ciertamente, como tal, una innovación histórica: el de la más perfecta exterioridad.

Durante mucho tiempo, la sociedad pudo —y fue posible— pensar que esta extraña abolición de la relación con el pasado venía de una relación nueva e intensa instaurada con el futuro (lo que estaba por venir) de la sociedad. Marx, como poeta de la época burguesa, por un lado, y la realidad (una cierta realidad) de la sociedad americana, por el otro, se encontraban en ese punto. La intensa preocupación por el futuro, la concentración en los proyectos de transformación, las alteraciones que la modernidad concebía, habrían significado (y justificado) una ruptura radical con el pasado. *History is bunk* (la historia, son tonterías), decía Henry Ford; evidentemente el Modelo T no lo era.

Esto fue cierto durante un tiempo (y queda por investigar, cosa que no es posible hacer aquí), pero ya no lo es. En cuanto a lo que a la cultura sustantiva concierne, la época de gran creatividad moderna llegó a su fin alrededor de 1930[9].

Esta sociedad, entonces, ¿cómo había visto su futuro? Otras, antes que ella, habían visto el futuro propio como una repetición indefinida o como la espera de la realización de una Promesa mítica. La sociedad lo vivió en la ideología del «progreso», siempre gradual (liberalismo) o que conducía, bruscamente, a una transformación cualitativa (marxismo/anarquismo).

De hecho, las dos variantes (progresismo banal y progresismo «revolucionario») se inscribían en la misma interpretación global de la Historia. Para esta interpretación, había una «fatalidad del progreso» (también era la posición explícita de Marx y la que, implícitamente, se requería para que tuviera un sentido el conjunto de sus trabajos). Profundizando aún más, era necesario, también, que la historia «tenga sentido» (el rol de la herencia judeo-cristiana fue decisivo a este respecto; pero su posición es, asimismo, consubstancial con la posición filosófica

[9] Ver los textos citados en la nota 7.

greco-occidental dominante, la de la centralidad del *logos* transformado en Razón, Razón divina). Poco importa que este «sentido» haya sido creado en términos de «progreso» (y ya no de «prueba», por ejemplo), y finalmente acuñado en monedas contantes y sonantes, acumulación de fuerzas productivas y «elevación del nivel de vida»[10].

Esta representación (criticada, como se sabe, desde el siglo XIX) fue duramente sacudida por la Primera Guerra, luego por el fascismo, el nazismo y la Segunda Guerra. La eliminación del nazismo, la fase de expansión de la economía capitalista, la descolonialización le otorgaron un cuarto de siglo más de vida suplementaria. También gozaba de otro soporte: permitía a los occidentales permanecer ciegos ante el hecho de que la «victoria sobre el nazismo» había sido acompañada por la consolidación y la expansión considerable del totalitarismo comunista. La fatalidad del progreso autorizaba a tratar al comunismo —o a sus rasgos más antipáticos— como un fenómeno «transitorio» y a esperar la «liberalización» ineluctable del régimen, para la cual se estaba y se sigue estando dispuesto a financiar.

El despertar definitivo se demoró, pero fue terrible. Los países recientemente descolonizados no se precipitaban hacia las delicias del parlamentarismo. El *homo economicus* tardaba en hacer su aparición en escena; y cuando aparecía, como en varios países de América Latina, era para condenar a la gran mayoría de sus hermanos a la miseria más atroz, bajo la protección de militares y torturadores instruidos *ad hoc* por la «democracia más grande del mundo». La crisis del medioambiente y la perspectiva del «crecimiento cero» venían a minar desde el exterior la representación del futuro como crecimiento exponencial indefinido, antes que las crisis petroleras y la inflación rebelde a todos los remedios lo hicieran desde el interior. Durante mucho tiempo, el hombre occidental pudo mirar a los salvajes como curiosidades etnográficas y a las fases precedentes de la historia como etapas de la marcha hacia la felicidad contemporánea; pudo ignorar que, sin que nada los obligara a ello, seiscientos

[10] Ver «Reflexiones sobre el desarrollo y la racionalidad», en C. Mendes (ed.), *El mito del desarrollo*, París, Le Seuil, 1977, p. 205-240. (Ahora en *Las Encrucijadas del laberinto, II: Dominios del hombre*, París, Le Seuil, 1986, p. 131-174.)

millones de Hindúes seguían viviendo bajo un régimen rígido de castas (al mismo tiempo que practicaban el «parlamentarismo» y construían una bomba nuclear). Sin embargo, las proezas de Idi Amin y de Bokassa en África; la explosión islámica en Irán; las tribulaciones del régimen chino; las masacres camboyanas y los *boat-people* de Vietnam terminaron por quebrantar su certidumbre de representar la realización de la finalidad innata de la humanidad entera. Si el hombre occidental hubiese comprendido algo de lo que sucede en Rusia y en los países a los que sometió; de la invasión a Afganistán; de la instauración de una dictadura militar «socialista» y «popular» en Polonia, se tendría que haber dado cuenta de que la sociedad en la que vive no constituye más que una excepción muy improbable en la historia de la humanidad así como en su geografía contemporánea.

Este nuevo cuestionamiento de la «universalidad» aparente de la cultura occidental no podía sino ejercer un efecto de retorno sobre la autorrepresentación de esta cultura y la imagen que ésta podía hacerse de su futuro. La naturaleza de este efecto no estaba determinada *a priori*. La cultura occidental podría haber encontrado en él motivos para sostener más firmemente los valores a los cuales pretende seguir adhiriendo. Por el contrario, mediante esta crisis, parece perder la confirmación de sí misma que buscaba en el exterior. Todo sucede como si, por un curioso fenómeno de resonancia negativa, el descubrimiento que las sociedades occidentales realizan de su especificidad histórica, terminara de quebrantar su adhesión a lo que hubiesen podido y querido ser, y, más aún, su voluntad de saber lo que quieren ser en el futuro[a].

[a] [1995] La entrada de la economía capitalista, desde hace dos años, en una fase de expansión no modifica esencialmente el análisis precedente. Esta expansión moderada tiene lugar, por lo demás, en el marco de nuevas evoluciones con grandes consecuencias. Desde hace quince años, la profunda regresión mental de las clases dirigentes y del personal político que condujo a la «liberalización» en todos los aspectos de la economía (de la cual en Francia los «socialistas» fueron los protagonistas heroicos) y la mundialización cada vez más efectiva de la producción y de los intercambios, tuvieron como resultado la pérdida del control de los Estados nacionales sobre sus economías. Dichas transformaciones llevaron consigo, como era de prever, una explosión de la especulación que transforma cada día más la economía capitalista en un casino. En estas condiciones, incluso un retorno a políticas keynesianas, que presuponen el dominio del Estado sobre los intercambios exteriores y las políticas monetarias y crediticias, no tendría mucho efecto. Véase también el *Post-scriptum* a «El Deterioro de Occidente».

Capítulo II

Los movimientos de los años sesenta*

La «interpretación» de Mayo del 68 en términos de preparación (o de aceleración) del «individualismo» contemporáneo constituye una de las tentativas más extremas que yo conozca —teniendo en cuenta la buena fe incuestionable de los autores— de reescribir, contra toda verosimilitud, una historia que la mayoría de nosotros hemos vivido, de alterar el sentido de acontecimientos que siguen estando, si se me permite la expresión, casi calientes. Aquello, que significó una innovación extraordinaria —cuyos efectos a menudo siguen presentes— en la vida de las sociedades contemporáneas, y en particular para la sociedad francesa, es eliminado: las semanas de fraternización y de solidaridad activa, en las que uno dirigía la palabra a cualquiera en la calle sin temer que lo tomaran por loco, en las que

* Publicado en *Poderes*, nº 39, 1986. Retomado *en* E. Morin, C.Lefort, C. Castoriadis, *Mayo del 68: la brecha, seguida veinte años después*, Bruselas, Ed. Complexe, 1988. El texto estaba precedido por la siguiente nota:
«Fragmento de un texto sobre Mayo del 68, cuya totalidad será publicada próximamente en otra publicación. La primera parte, no publicada aquí, trata la cuestión de la interpretación de acontecimientos históricos. Aquí, en las páginas siguientes, se critica la interpretación de Mayo del 68 hecha por Gilles Lipovetsky (*La Era del vacío. Ensayo sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama) y por Luc Ferry y Alain Renaut (*El Pensamiento del 68. Ensayo sobre el antihumanismo contemporáneo*, Gallimard, 1985), quienes, con la intención de mantener un «pluralismo interpretativo», privilegian muy particularmente las tesis de G. Lipovetsky. Sin este privilegio, por lo demás, la relación que tratan de establecer entre el movimiento de Mayo y lo que decidieron llamar, curiosamente, «el Pensamiento del 68», se derrumba. Lo mismo sucede con el hecho de que la discusión de esta parte del trabajo de estos tres autores —quienes gozan de mi estima y simpatía— no implica el rechazo por lo que aportan, por otra parte, en estas obras: los minuciosos análisis de Lipovetsky o la vigorosa crítica hecha por Ferry y Renaut de las diversas imposturas que dominan, desde hace tanto tiempo, la escena intelectual francesa. En la misma medida, es lamentable que Ferry y Renaut hayan agregado a un análisis erróneo de Mayo del 68 una articulación completamente falaz entre los acontecimientos y una constelación ideológica que les es completamente ajena.»

cualquier conductor se detenía para llevar al que le hiciera dedo, esas semanas en realidad encubrirían un egoísmo hedonista. Entonces, aquél «Hablen a sus vecinos», eslogan escrito en las paredes en Mayo del '68, preparaba hábilmente el aislamiento moderno de los individuos en su esfera privada. Las *sit-in* y las *teach-in** de todo tipo, en los que profesores y estudiantes, docentes y alumnos, médicos, enfermeros y personal auxiliar, obreros, ingenieros, capataces, ejecutivos comerciales y administrativos se quedaron discutiendo durante días y noches acerca de su trabajo, de sus relaciones, de las posibilidades de transformar la organización y las finalidades de su empresa, contenían, en potencia, la visión del otro como un «gadget loufoque»[a] (objeto extraño). Cuando en el gran anfiteatro de la Sorbona, colmado de gente, los «delegados» de las categorías más heteroclíticas y más improbables de la población —desde jubilados hasta discapacitados— se levantaban para pedir que finalmente se los oiga y se los escuche, no sabían, probablemente, ni lo que decían ni lo que hacían.

En y por el movimiento de Mayo tuvo lugar una extraordinaria resocialización, aun cuando haya sido pasajera. Lo que la gente buscaba no era sentir el calor y el olor de los otros, ni simplemente «estar juntos». Estaban animados por las mismas disposiciones: por la negativa, sentían un inmenso rechazo por la frivolidad vacía y por la estupidez pomposa que caracterizaba, en ese entonces, al régimen gaullista como actualmente caracteriza al régimen mitterrano-chiraquiano; por la positiva, sentían el deseo de una mayor libertad para cada uno y para todos. La gente buscaba la verdad, la justicia, la libertad, la comunidad. No pudieron encontrar formas instituidas que encarnaran esas aspiraciones de manera durable. Y —uno lo olvida casi siempre— eran una minoría en el país. Esta minoría pudo imponerse durante algunas semanas, sin terror ni violencia: simplemente, porque la mayoría conservadora tenía

* Nota: Los *sit-in* y las *teach-in* son las «sentadas» y las «clases públicas», dos formas de protesta.

[a] Expresión de Gilles Lipovetsky.

vergüenza de sí misma y no se atrevía a presentarse en público. La minoría de Mayo se podría haber transformado, tal vez, en mayoría si hubiera ido más allá de la proclamación y de la manifestación. Pero eso implicaba una dinámica de otro tipo en la cual, claramente, no quiso ni pudo entrar. Si se quiere comprender dónde se hallaba el «individualismo» en Mayo del '68, habrá que reflexionar entonces sobre lo que, después de los acuerdos de Grenelle, selló la caída del movimiento: el reaprovisionamiento de las estaciones de servicio. El orden fue restablecido definitivamente cuando el francés medio pudo dirigirse, nuevamente, en *su* automóvil y con *su* familia, a *su* casa de fin de semana o a *su* lugar para el pic-nic. Eso le permitió, cuatro semanas más tarde, votar en un 60% a favor del Gobierno.

En la misma medida, no es posible ignorar lisa y llanamente, como lo exige la moda actual, los «contenidos» del movimiento, es decir, la *substancia* de las demandas y la *significación* de las formas y de los modos de actividad. La atmósfera «ideológica» de Mayo —como, en lo esencial, la de los movimientos de los años sesenta— consistía en una mezcla de ideas «revolucionarias tradicionales» y de críticas, o de superaciones, a menudo muy latentes y confusas, de los contenidos tradicionales del «movimiento obrero» o «socialista». Esto se ve, incluso, en la confusión y en las ilusiones de muchos participantes. Hasta las peores de las mistificaciones que tuvieron curso antes, durante y, sobre todo, después de Mayo, estaban apuntaladas en el deseo de ver realizado en alguna parte un estado de actividad colectiva auto-organizada y espontánea. Los que eran «pro chinos» no lo eran porque suponían que China realizaría una sociedad nazi o incluso «leninista»; lo eran porque soñaban con que se estaba llevando a cabo una verdadera revolución, que las masas eliminarían a la burocracia, que los «expertos» serían puestos en su sitio, etc. Que ese deseo, en este caso, haya podido generar ilusiones virtualmente criminales es *otra* discusión. Pero la «Gran revolución cultural proletaria» se glorificaba porque ella habría significado (supuestamente) la liberación de la actividad y de la creatividad del pueblo, no porque favoreciera la introducción del taylorismo o de la técnica industrial.

Ya he hablado[1] de la crítica y del rechazo por las formas de organización tradicionales que caracterizaron al movimiento; complementariamente, habría que comprender qué significa, como *contenido*, una *forma* tal como el *sit-in* o la asamblea abierta. Pero sobre todo habría que dejar de sacar o de poner de contrabando en la cuenta del individualismo, las considerables modificaciones introducidas en la realidad (y en la institución) social por los movimientos de los años '60-'70, y *explícitamente aspiradas* por éstos. ¿El hecho de que la sociedad haya evolucionado como lo hizo hace que la libertad de la anticoncepción o del aborto pasen bruscamente del nivel de la autonomía de los sujetos al del hedonismo sin principios? ¿No tienen nada que ver los movimientos de los años '60 con las modificaciones de las relaciones padres-hijos o entre los sexos, o bien habría que ver en éstas, con Debray, la «victoria de la razón productivista», la de la «ley del objeto mercantil» y de la «ideología capitalista»? El hecho de que los negros en los Estados Unidos hayan podido aliviar un poco la discriminación racial que sufrían, ¿no tiene ningún interés desde el punto de vista de la autonomía individual y social? Y el replanteo de los contenidos y de las formas tradicionales de la enseñanza, como el del tipo de relación tradicional docente/alumno —con la pequeña parte de sus efectos que sigue aún inscripta en la realidad— ¿por qué pasa totalmente en silencio? ¿O será acaso que se comparten las posiciones pomposamente afirmadas por Althusser ya en 1964, ante los primeros signos de descontento estudiantil, a saber: que nadie podría cuestionar el contenido de la enseñanza (o su estructura) pues ésta tiene a su cargo transmitir un saber científico y objetivo? ¿Se ha olvidado que, antes de 1968, tanto para los poderes establecidos como para las organizaciones «de izquierda», sólo se admitía un problema relativo a la enseñanza, el de los créditos y de las becas? Que hoy, gracias a la Restauración y al Sr. Chevènement, su instrumento en materia de educación, hayamos vuelto a deshonrar a la «pedagogía» y que hayamos aprovechado reacciones suscitadas

[1] En la parte no publicada aquí, de este texto.

por promesas exageradas y por extremismos ridículos y nefastos, aquí como en todas partes, para ocultar las cuestiones de fondo, no cambia nada. Me gustaría que alguien cuestione, durante un segundo, con argumentos racionales, el derecho de los alumnos, a partir del momento en que son capaces para ello, a hacer la siguiente pregunta: ¿por qué y en qué punto lo que usted me enseña es interesante o importante? Me gustaría mucho que alguien refute la idea de que la verdadera educación consiste también en alentar a los alumnos a tener el coraje y la capacidad para plantear este tipo de preguntas y para argumentarlas. Y me gustaría mucho que alguien demuestre que no son los movimientos de los años '60, sino la «reforma Haby», la «reforma Chevènement» o la futura «reforma Monory» las que han instalado este tipo de preguntas en la consciencia de la sociedad.

Es extraño que hoy se llame «pensamiento del '68»[2] a un conjunto de autores que vieron acrecentarse su éxito luego del *fracaso* de Mayo del '68 y otros movimientos del período, y que no tuvieron el más mínimo papel en la preparación «sociológica» del movimiento, porque sus ideas eran totalmente desconocidas para los participantes y porque, además, eran diametralmente opuestas a sus aspiraciones implícitas y explícitas. La distribución, durante la noche de las barricadas del Barrio Latino, de una antología de escritos de los autores analizados por Ferry y Renaut habría provocado, en el mejor de los casos, una risa infinita; y en el peor, habría desarticulado —o habría desarmado— a los participantes y al movimiento. La conocida expresión que apareció en los muros de la Sorbona: *Althusser inútil* exime de más comentarios. Nadie en París, durante los años '60, que estuviera en sus cabales, conociendo al personaje y a sus escritos, habría soñado que Lacan hubiera tenido algo que ver con un movimiento social y político. Foucault no ocultó sus posiciones reaccionarias hasta 1968 (hablaba menos, es cierto, de la manera en que las puso en práctica durante una huelga de estudiantes en Clermont-Ferrand en 1965). La

[2] Por L. Ferry y A. Renaut, en el libro citado.

desaparición del sujeto, la muerte del hombre y las otras burradas de lo que he llamado la «Ideología francesa»[3] ya circulaban desde hacía años. Su corolario ineluctable, la muerte de la política, podía ser explicitado sin dificultad (y lo fue por Foucault, poco tiempo después de Mayo del 68: siendo toda política una «estrategia», no podría apuntar sino a establecer contra-poderes y, *en consecuencia*, poderes); es visiblemente incompatible con las actividades mismas a las que se libraron los participantes de los movimientos de los años '60, incluido Mayo del 68.

Dirán que de lo que se trata, en este caso, es de «contenidos manifiestos» y que nada impedía, por medio de un uso Astuto de la Razón, a los participantes de Mayo del 68 haber sido influidos por ideas radicalmente opuestas a las que ellos profesaban y que trataban explícitamente de realizar. Sería llevar un poco lejos la paradoja, pues habría que admitir entonces que la verdadera motivación no consciente, que conducía a la gente de Mayo a actuar, era la idea de que no hay nada que hacer y que no hay que hacer nada. Pero la verdadera cuestión radica en otra parte. Todos saben —y es sorprendente que los autores de *El Pensamiento del '68* casi no lo tengan en cuenta— que las primeras comunicaciones acerca de las diferentes muertes —del sujeto, del hombre, del sentido o de la significación, de la historia, etc.— habían sido lanzadas mucho tiempo antes de Mayo del '68 por los representantes de una ideología pseudocientífica, el estructuralismo: en orden cronológico, Lévi-Strauss, Lacan, Barthes, Althusser. Y mucho tiempo antes de Mayo del 68, el estructuralismo fue criticado, especialmente por el autor de estas líneas, no sólo en su contenido en cuanto tal sino también en sus implicaciones políticas[4]. Los que vivieron este período pueden dar cuenta de que, ser militar a comienzos de los años '60 en contacto con ciertos medios estudiantiles o universitarios parisinos, implicaba tomar una posición contra el

[3] Ver *El Psicoanálisis, proyecto y elucidación*, Editorial Nueva Visión, 1992.
[4] Ver «Marxismo y teoría revolucionaria», en los nº 39 y 40 de *Socialismo o Barbarie* (1965), retomado en *La Institución Imaginaria de la sociedad*, Tusquets. Y, retrospectivamente, mi artículo «Los divertidores», publicado primero en *Le Nouvel Observateur* y retomado en *La Sociedad francesa*, París, 10/18, 1979.

estructuralismo en general y contra Althusser en particular, quien por otra parte, como ya se ha dicho, no esperó mucho tiempo para contratacar y declarar, desde 1964, qué programas y estructuras de la enseñanza estaban sustraídos por esencia de la «lucha de clases», es decir, de la cuestión política. Los otros autores de la «Ideología francesa» se situaban muy explícitamente (como Foucault) o implícitamente, en la esfera de la influencia estructuralista. Todos habían dicho lo que tenían que decir (si es que...) suficiente tiempo antes de Mayo del 68 y con bastante «éxito» (en los medios de la inteligentsia parisina y desde el punto de vista de la edición) para que sus ideas hubiesen tenido tiempo de ejercer alguna «influencia» sobre los actores. Ahora bien, no encontramos ningún signo de tal influencia. Si leemos, por ejemplo, la Introducción del libro de Daniel y Gabriel Cohn-Bendit, *El Izquierdismo* (París, Le Seuil, 1978), el *Diario de la Comuna estudiante*, de Pierre Vidal-Naquet y Alain Schnapp (París, Le Seuil, 1969) o las diferentes antologías de inscripciones murales (por ejemplo Julien Besançon, *Los Muros tienen la palabra*, Tchou, junio de 1968), no encontraremos la menor huella de las «ideas» de los ideólogos (si no es porque, algunas veces, están ridiculizadas o denunciadas). Lo que aparece constantemente en estos textos es la crítica al orden establecido, las célebres invocaciones a la imaginación (uno se pregunta cuál podría ser la relación con Foucault, con Derrida, con Bourdieu o incluso con Lacan!), ciertas apologías de la libertad y del «goce», pero sobre todo del socialismo y de un nuevo orden social.

No podía ser de otra manera. Lacan, por ejemplo, hablaba del des-ser del sujeto antes y después del 68. Y tanto antes como después, nadie habría podido pensar (salvo tal vez algunos universitarios en el Middle West norteamericano), que él era revolucionario, ni que era individualista. Era claramente, estrictamente y abiertamente, lacanario y lacanista. Su tesis central siempre fue que la división (el clivaje) del sujeto equivale a una alienación estructural y por ende insuperable. La cuestión central de toda actividad política, presente entonces durante Mayo

del 68, es la cuestión de la institución. Dicha cuestión está cuidadosamente ocultada en el lacanismo por las difusas mistificaciones de la «Ley» y de lo «simbólico», usadas precisamente para hacer imposible cualquier distinción entre un «valor de hecho» y un «valor de derecho», impidiendo, de esta manera, abordar la cuestión clave de toda acción política. A este respecto, es fácil ver que los otros autores tratados por Ferry y Renaut dependen esencialmente de Lacan y que todos comparten con él el mismo escapismo, taimado y vulgar, respecto de la cuestión elemental: ¿qué sucede, pues, con el estatuto de su propio discurso?

Ahora bien, los «resultados» de Mayo del 68 en este microcosmos fueron dobles, y en apariencia paradójicos, por no decir contradictorios. Por una parte, el «estructuralismo» se disolvió, pues ya nadie se atrevió a invocarlo y los más hábiles, como Foucault, pretendían que ya no eran estructuralistas y/o que nunca lo fueron. Por otra parte, esos mismos autores (y sus más diversos seguidores, jefes de sub-clanes, etc.) fueron propulsados rápidamente a un grado de «éxito» y de notoriedad cualitativamente diferente. Para fijar las ideas, como se dice en matemática y simbólicamente, si los *Escritos* de Lacan vendían 30.000 ejemplares antes del 68, venderán 300.000 después. Esto se debe, ciertamente, a la habilidad mediático-mercantil de los personajes en cuestión o de sus empresarios, y a la fuerte demanda del comercio mayorista de las ideas, nacionales y de exportación. Pero también se debe, sobre todo, al *fracaso* de Mayo del 68, y es allí donde se sitúa la colosal equivocación de Ferry y Renaut. Lo que los ideólogos aportan con efecto retroactivo, es a la vez una legitimación de los *límites* (de las limitaciones, a fin de cuentas: de las debilidades históricas) del movimiento de Mayo: usted no intentó tomar el poder, usted tuvo razón, usted no intentó siquiera constituir contra-poderes, una vez más usted tuvo razón, pues quien dice contra-poder dice poder, etcétera; y una legitimación de la retirada, de la renuncia, del no-compromiso o del compromiso puntual y medido: de todas formas, la historia, el sujeto, la autonomía, no son más que mitos

occidentales. Esta legitimación será, por lo demás, rápidamente sustituida por la canción de los «nuevos filósofos», desde la mitad de los años 70: la política apunta al todo, entonces es totalitaria, etcétera (y explica también el éxito de ella). Antes de refugiarse en las «casas de fin de semana» y en la vida privada, y *para* llegar ello, la gente necesitó un mínimo de justificación ideológica (ya que lamentablemente nadie tiene la misma admirable libertad con respecto a sus dichos y a sus actos de ayer que los de la revista «Tel Quel», por ejemplo). Es lo que los ideólogos siguieron aportando, con envoltorios ligeramente modificados. Es sorprendente que Ferry y Renaut no hayan visto el acuerdo perfecto entre la ideología de la muerte del sujeto, del hombre, de la verdad, de la política, etcétera y del estado de ánimos, el humor, el *mood*, el *Stimmung* que siguió al *fracaso* (y lo que es más, el fracaso *extraño*) de Mayo y la *descomposición* del movimiento. Ciertamente, entre los movilizados de Mayo, hubo un cierto número que, durante algunos meses o años, siguieron militando en el trotskismo, en el maoísmo, etc. Nunca fueron más que algunos miles en total, y su número declinó rápidamente después de 1972. Por lo demás, para las decenas o centenas de miles de personas que habían actuado en mayo-junio, pero que ya no creían en un movimiento real, y que intentaban a la vez encontrar una justificación o una legitimación al fracaso del movimiento y a su propia privatización incipiente, conservando una «sensibilidad radical», el nihilismo de los ideólogos, los cuales se habían arreglado, al mismo tiempo, para saltar al tren de una vaga «subversión», convenía admirablemente. El contrasentido de Ferry y Renaut es total: el «pensamiento del 68» es el pensamiento anti 68, el pensamiento que construyó su éxito de masas sobre las ruinas del movimiento del 68 y en función de su fracaso. Los ideólogos tratados por Ferry y Renaut son ideólogos de la impotencia del hombre ante sus propias creaciones; y son los sentimientos de impotencia, de desaliento, de cansancio los que vinieron a legitimar después del 68.

En cuanto a las filiaciones ideológicas del movimiento de Mayo del 68, por más que se puedan aportar sus orígenes

«concretos», y aun cuando ello resultara interesante, han sido nuevamente delimitadas en detalle por P. Vidal-Naquet y A. Schnapp en el *Diario de la Comuna estudiante* ya citado, y fueron resumidas adecuadamente por Daniel y Gabriel Cohn-Bendit cuando escribieron en *El Izquierdismo* (p.18-19) que este libro habría podido ser reemplazado «por una antología de textos publicados en *Socialismo o Barbarie*[5], *La Internacional situacionista, Informaciones y Correspondencia obreras, Negro y Rojo, Búsquedas libertarias* y, en menor grado, en las revistas trotskistas».

Lo que Mayo del 68 y los otros movimientos de los años 60 han mostrado fue la persistencia y la potencia de la aspiración de autonomía, traducido a la vez por el rechazo del mundo capitalista-burocrático y por las ideas nuevas y prácticas inventadas o propagadas por estos movimientos. Pero aquello de lo cual también han dado testimonio, es de esta dimensión de *fracaso*, hasta aquí aparentemente indisociable de los movimientos políticos modernos: inmensa dificultad en prolongar positivamente la crítica del orden existente, imposibilidad de asumir la aspiración de autonomía como autonomía, al mismo tiempo, individual y social, instaurando un autogobierno colectivo. (De donde provienen, después del derrumbe del movimiento, las múltiples y tan irrisorias derivaciones hacia las microburocracias trotskistas y maoístas, hacia la licuefacción mao-spontex o hacia el nihilismo ideológico pseudo-«subversivo».)

Pero ese fracaso está allí desde el comienzo de los tiempos modernos. Son los oficiales quienes finalmente hacen entrar en razones al ejército de los *Roundheads* y a Cromwell, que se convierte en Lord Protector. Es la Nueva Inglaterra que retrocede, en lugar de avanzar más allá de la línea jeffersoniana (la América de Tocqueville es una sociedad a la vez idealizada y

[5] Nota: *Socialismo o Barbarie*: revista co-fundada por Claude Lefort y C. Castoriadis en 1948. Corroborando esta cita de D. y G. Cohn-Bendit, cabe indicar que el voluminoso y exhaustivo libro de P. Vidal Naquet y A. Schnapp se abre con el último documento (de 1967) de «Socialismo o Barbarie».

caduca). Es la Francia en retirada ante la prosecución de la inmensa obra comenzada entre 1789 y 1792, de donde surge el campo libre dejado a los jacobinos; luego viene el Terror. Es la Rusia de 1917 en la que los bolcheviques se apoderan del poder por medio de la rebeldía de la población e instauran el primer poder totalitario de los tiempos modernos.

Este fracaso, hay que recordarlo, sólo en muy pocas ocasiones es total. La mayor parte del tiempo, estos movimientos logran a la institución formal de determinados derechos, libertades, garantías bajo las cuales vivimos todavía. En otros casos, sin instituir nada en el sentido formal, dejan huellas profundas en la mentalidad y en la vida efectiva de las sociedades: sin duda, éste es el caso de la Comuna de París de 1871; ciertamente, tal es el caso, lo señalé más arriba, de los movimientos de los años 60.

Esta situación, evidentemente, está ligada al carácter antinómico del imaginario político moderno. Éste, por una parte, está trabajado por la aspiración a la autonomía y su extensión sucesiva a los diferentes campos de institución de lo social; por otro lado, sólo en pocas ocasiones y muy brevemente, llega a separarse de la representación de la política —y de la institución— como feudo exclusivo del Estado y de este Estado (que sigue él mismo encarnando, aun en las sociedades más modernas, la figura de un poder de derecho divino) como no perteneciendo más que a éste. Es así como, en la modernidad, la política como actividad colectiva (y no como profesión especializada) no pudo estar presente hasta el día de hoy sino como espasmo y paroxismo, acceso de fiebre, de entusiasmo, de rabia, reacción a los excesos de un Poder siempre hostil e inevitable, enemigo y fatalidad, en suma, como «Revolución».

Se puede considerar una picardía el hecho de señalar que el «sentido» de Mayo del 68 fue, en definitiva, el aumento de las ventas de videocasetes pornográficos. Puede ser menos divertido, pero más fecundo, ver en Mayo y en los movimientos de los años 60 las promesas enormes que virtualmente contiene la época contemporánea y la dificultad inmensa que experimenta la humanidad moderna para salir de la idiotez, para politizarse,

para decidir que ocuparse de los asuntos (colectivos) podría ser su estado habitual y normal.

La disolución de los movimientos de los años 60 marcó el comienzo de la nueva fase de regresión de la vida política en las sociedades occidentales que observamos desde hace unos quince años. Esta regresión está a la par con (es casi sinónimo de) un nuevo round de burocratización/privatización/mediatización, al mismo tiempo que, en un vocabulario más tradicional, está acompañada de un recrudecimiento de las tendencias políticas autoritarias en el régimen liberal/oligárquico actual. Tenemos derecho a pensar que estos fenómenos son provisorios o permanentes, que traducen un momento particular de la evolución de la sociedad moderna o que son la expresión coyuntural de rasgos insuperables de la sociedad humana. Lo que no está permitido es olvidar que gracias a y mediante este tipo de movilización colectiva, representada por los movimientos de los años 60, la historia occidental es lo que es y las sociedades occidentales han sedimentado las instituciones y las características que las hacen más o menos viables y, tal vez, el punto de partida y el trampolín para otra cosa.

Aquí aparece la única división importante. Están los que consideran —es mi caso— que los márgenes de libertad que comporta el régimen contemporáneo no son más que subproductos sedimentados, desde hace siglos, de movimientos de ese tipo; que sin esos movimientos el régimen no sólo no habría producido libertades, sino que las habría recortado cada vez más inexorablemente (como está sucediendo): en fin, que la humanidad puede ciertamente hacer algo mejor. Asimismo, se encuentran los que piensan —pocas veces se atreven a decirlo, salvo evidentemente «a la derecha», pero sus argumentos y sus razonamientos remiten a ello— que vivimos con la forma que la sociedad política, libre y justa, supo finalmente descubrir (ciertamente quedarían algunas reformas por hacer). La discusión no puede más que detenerse aquí, y cada uno haga sus elecciones o confirme las que ya hizo.

Pero, de todos modos, aunque se admitiera que vivimos el fin de un período de ebriedad histórica, por segunda vez

comenzado hace unos ocho siglos en las primeras comunas burguesas de Europa occidental, el fin de un sueño de libertad y de autogobierno, de verdad y de responsabilidad; aunque se admitiera que hoy estamos en condiciones de ver, con lucidez, la forma de la sociedad política finalmente hallada, la verdad definitiva de la condición humana en forma de Pasqua y de Fabius, de Hernu y de ensaladas «post-modernas»; aunque fuera ése el caso, sería incongruente ver allí el «sentido» de 1776 y de 1789, de 1871, de 1917 y de Mayo del 68, pues, aun en esta hipótesis de pesadilla, ese sentido habrá sido la tentativa de dar vida a otras posibilidades de la existencia humana.

Capítulo III

Marxismo-leninismo: la pulverización*

El derrumbe del Imperio romano duró tres siglos. Bastaron dos años, sin el auxilio de bárbaros del exterior, para desarticular irreparablemente la red mundial dirigida desde Moscú, sus aspiraciones a la hegemonía mundial, así como las relaciones económicas, políticas y sociales que la mantenían unida. Por más que se busque, es imposible encontrar una analogía histórica con esta pulverización de lo que parecía, aún ayer, una fortaleza de acero. El monolito granítico apareció, de pronto, tejido con saliva, mientras que los horrores, las monstruosidades, las mentiras y los absurdos revelados día tras día se presentaban aún más increíbles de lo que los más suspicaces de nosotros habría podido afirmar.

Al mismo tiempo que se desvanecían esos bolcheviques para quienes «no había una fortaleza inapropiable» (Stalin), se hacía humo la nebulosa del «marxismo-leninismo», que, desde hacía más de un siglo, había desempeñado el papel de ideología dominante, fascinando a algunos y obligando a otros a definirse en relación con ella. ¿Qué sucede entonces con el marxismo, «filosofía insuperable de nuestros tiempos» (Sartre)? ¿En qué mapa, con qué lupa se descubrirá, de aquí en más, el nuevo continente del materialismo histórico, en qué negocio se conseguirán las tijeras del «corte epistemológico» (Althusser) que habría relegado a las desusadas teorías metafísicas la reflexión sobre la sociedad y sobre la historia, reemplazándolas por la «ciencia del *Capital*»? Es apenas inútil mencionar que

* Publicado en *Le Monde*, el 24 y el 25 de abril de 1990. La redacción había modificado el título por: "El derrumbe del marxismo-leninismo".

sería vano buscar la menor relación entre todo lo que dice y hace hoy el Sr. Gorbatchov y no ya la «ideología» marxista-leninista, sino una *idea* cualquiera.

Una vez que se produjo, lo repentino del derrumbe puede parecer obvio. ¿Esta ideología no estaba, desde los primeros años de la toma del poder bolchevique en Rusia, en contradicción frontal con la realidad, a pesar de los esfuerzos conjugados de los comunistas, de los compañeros de ruta e incluso de la prensa respetable de los países occidentales (que en su mayoría, se había tragado sin chistar los procesos de Moscú), y ésta no era visible y cognoscible para quien quisiera ver y saber? Considerada en sí misma, ¿no alcanzaba el colmo de la incoherencia y de la inconsistencia?

Pero, el enigma no hace más que oscurecerse. ¿Cómo y por qué este andamiaje se pudo mantener durante tanto tiempo? Una promesa de liberación radical del ser humano, de la instauración de una sociedad «realmente democrática» y «racional», que invoca a la «ciencia» y a la «crítica de las ideologías» —que se realiza como una figura de la esclavitud de masas, el terror, la miseria «planificada», el absurdo, la mentira y el oscurantismo— ¿cómo es posible que este engaño histórico sin precedente haya podido funcionar durante tanto tiempo?

Allí donde el marxismo-leninismo se instaló en el poder, la respuesta puede parecer simple: la sed de poder y el interés, para algunos, el terror, para todos. Esta respuesta no es suficiente, pues, incluso en esos casos, la toma del poder fue casi siempre realizada mediante una movilización popular importante. Y no dice nada en cuanto a su atracción casi universal. Elucidar esto demandaría un análisis de la historia mundial desde hace un siglo y medio.

Nos vemos forzados aquí a limitarnos a dos factores. En primer lugar, el marxismo-leninismo se presentó como la continuación, llevada (al límite), del proyecto emancipatorio, democrático, revolucionario de Occidente. Presentación tanto más creíble cuanto que, durante mucho tiempo, fue —algo que hoy todos olvidan alegremente— el único en oponerse a las bellezas del capitalismo, tanto metropolitano como colonial.

Pero aún hay más, y es allí donde yace su novedad histórica. En la superficie estaría lo que se llama una ideología: una «teoría científica» laberíntica —la de Marx— suficiente para ocupar cohortes de intelectuales hasta el fin de sus días; después, una versión simple, vulgata de esta teoría (ya formulada por Marx mismo), de fuerza explicativa suficiente para los simples fieles; por último, una versión «oculta» para los verdaderos iniciados, que aparece con Lenin, quien hizo del poder absoluto del Partido el objetivo supremo y el punto arquimediano para la «transformación histórica». (No hablo de la cúpula de los Aparatos, donde reinó, al menos desde Stalin, la simple y pura obsesión del poder asociada al cinismo total.)

Pero, lo que mantiene en pie al edificio, no son las «ideas», ni los razonamientos. Es un nuevo imaginario que se desarrolla y se altera en dos etapas. En la fase propiamente «marxista», en una época de disolución de la vieja fe religiosa, es, se sabe, el imaginario de una salvación laica. El proyecto de emancipación, de la libertad como actividad, del pueblo como autor de su historia, se convierte en imaginario mesiánico de una Tierra prometida al alcance de la mano y garantizada por el sustituto de transcendencia producido por la época: la «teoría científica»[1].

En la fase siguiente, la fase leninista, este elemento, sin desaparecer, se halla relegado cada vez más al segundo plano, por otro elemento: más que las «leyes de la Historia», son el Partido, y su jefe, su poder efectivo, el poder a secas, la fuerza, la fuerza bruta, los que se transforman no solamente en garantes, sino en los puntos últimos de fascinación y de fijación de las representaciones y de los deseos. No se trata solamente del temor a la fuerza —real e inmensa cuando el comunismo está en el poder— sino de la atracción positiva que ella ejerce sobre los seres humanos.

Si no comprendemos esto, no comprenderemos nunca la historia del siglo XX, ni el nazismo, ni el comunismo. En el

[1] Con respecto al mesianismo, el Padre J.-Y. Calvez asesta al marxismo, con toda la benevolencia cristiana, una magnífica broma torpe en *Le Monde* del 14 de abril de 1990. [Elogiaba al marxismo como la salvaguardia de la esperanza mesiánica.]

caso de éste, la conjunción de lo que se quiso creer y de la fuerza se revelará durante mucho tiempo como irresistible. Sólo a partir del momento en que esta fuerza deja de imponerse —Polonia, Afganistán—, se hace claro que ni los tanques blindados ni las bombas H rusas pueden «resolver» todos los problemas, que la desbandada comienza verdaderamente, y que los diferentes arroyos de la descomposición se unen en el Niágara que fluye desde el verano de 1988 (primeras manifestaciones en Lituania).

Las reservas más fuertes, las críticas más radicales con respecto a Marx no anulan su importancia de pensador ni la grandeza de su esfuerzo. Reflexionaremos aún sobre Marx mientras que buscaremos infructuosamente los nombres de los señores von Hayek y Friedman en los diccionarios. Pero no es por el efecto de esta obra por lo que Marx ha tenido un papel importantísimo en la Historia efectiva. No habría sido más que otro Hobbes, Montesquieu o Tocqueville si no se le hubiese podido extraer un dogma, y si sus escritos no se hubiesen prestado a ello. Y si se prestan a ello, es porque su teoría contiene mucho más que los elementos.

La vulgata (debida a Engels) que atribuye como fuentes de Marx a Hegel, Ricardo y a los socialistas «utópicos» franceses, oculta la mitad de la verdad. En la misma medida, Marx hereda del movimiento emancipador y democrático, de allí su fascinación, hasta el final, por la Revolución francesa e incluso, en su juventud, por la *polis* y el *demos* griegos. Movimiento de emancipación, proyecto de autonomía, en marcha desde hace siglos en Europa y que encuentra su culminación con la Gran Revolución.

Pero la Revolución deja un enorme y doble déficit. Mantiene, e incluso acentúa, dándole nuevos principios, una inmensa desigualdad de poder efectivo en la sociedad, arraigada en las desigualdades económicas y sociales. Mantiene y refuerza el poder y la estructura burocrática del Estado, superficialmente «controlado» por un estrato de «representantes» profesionales separados del pueblo.

A esos déficits, así como a la existencia inhumana a la que los somete el capitalismo, que se expande a una velocidad aterradora, responde el movimiento naciente de los obreros, en Inglaterra y luego en el continente.

Los gérmenes de las ideas más importantes de Marx en lo concerniente a la transformación de la sociedad —en especial la del autogobierno de los productores— se hallan, no en los escritos de los socialistas utópicos, sino en los periódicos y la auto-organización de los obreros ingleses de 1810 a 1840, muy anteriores a los primeros escritos de Marx. El movimiento obrero naciente aparece así como la continuación lógica de un movimiento democrático que quedó a mitad de camino.

Pero, al mismo tiempo, otro proyecto, un proyecto histórico-social invade la escena: el imaginario capitalista, que transforma velozmente la realidad social y aparece evidentemente como llamado a dominar el mundo. Contrariamente a un prejuicio confuso, aún dominante en la actualidad —en el fundamento del «liberalismo» contemporáneo— el imaginario capitalista está en contradicción frontal con el proyecto de emancipación y de autonomía. Aun en 1906, Max Weber se burlaba de la idea de que el capitalismo tuviera algo que ver con la democracia (y nos podríamos reír con él pensando en Sudáfrica, en Taiwán o en el Japón de 1870 a 1945, e incluso en la actualidad).

Se trata de subordinar todo al «desarrollo de las fuerzas productivas»; los hombres como productores y luego, como consumidores, deben estar íntegramente sometidos a él. La expansión ilimitada del dominio racional —pseudo dominio, pseudo racionalidad, como comprobamos hoy con frecuencia— se transforma, así, en la otra gran significación imaginaria del mundo moderno, poderosamente encarnada en la técnica y en la organización.

Las potencialidades totalitarias de este proyecto son fáciles de ver, y perfectamente visibles en la fábrica capitalista clásica. Si, ni en esta época, ni más tarde, el capitalismo llega a transformar la sociedad en una única e inmensa fábrica, sometida a un

mando único y a una única lógica (que es lo que tratarán de hacer más tarde, en cierta forma, el nazismo y el comunismo), ciertamente es por las rivalidades y las luchas entre grupos y naciones capitalistas, pero, sobre todo, por la resistencia que le oponen, desde el principio, el movimiento democrático, a nivel de la sociedad, y las luchas obreras, a nivel de las empresas.

La contaminación del proyecto emancipatorio de la autonomía por el imaginario capitalista de la racionalidad técnica y organizacional, que aseguran un «progreso» automático de la Historia, tendrá lugar muy rápidamente (ya en Saint-Simon). Pero Marx será el teórico y el principal artesano de la penetración en el movimiento obrero y socialista de las ideas de la centralidad de la técnica, de la producción y de la economía. Así, el conjunto de la historia de la humanidad, por una proyección retroactiva del espíritu capitalista, será interpretado por él como el resultado de la evolución de las fuerzas productivas, evolución que «garantiza», salvo que ocurra una catástrofe, nuestra libertad futura.

La economía política se moviliza, después de una reelaboración, para demostrar la «ineluctabilidad» del pasaje al socialismo —así como la filosofía hegeliana, «puesta sobre sus pies», para develar una razón secreta del trabajo en la historia—, realizada en la técnica y asegurando la reconciliación final de todos con todos y de cada uno consigo mismo. Las expectativas milenaristas y apocalípticas, de origen inmemorial, serán recubiertas en adelante con un «fundamento» científico, en plena consonancia con el imaginario de la época. El proletariado, «última clase», recibirá la misión de salvar, pero sus acciones serán necesariamente dictadas por sus «condiciones reales de existencia», incansablemente trabajadas por la acción de las leyes económicas para forzarlo a liberar a la humanidad liberándose a sí mismo.

En la actualidad se tiende fácilmente a olvidar el enorme poder explicativo que la concepción marxista, aun en sus vertientes más vulgares, pareció tener durante mucho tiempo. Ésta revela y denuncia las mistificaciones de la ideología liberal,

demuestra que la economía funciona para la ganancia y el capital (lo que descubren, boquiabiertos, desde hace veinte años los sociólogos norteamericanos) y predice la expansión mundial y la concentración del capitalismo.

Las crisis económicas se suceden durante más de un siglo con una regularidad casi natural produciendo la miseria, el desempleo y la destrucción absurda de las riquezas. La matanza de la Primera Guerra Mundial, la gran depresión de los años 1929-1933 y el avance de los fascismos no pueden ser comprendidos en esa época sino como confirmaciones impactantes de las conclusiones marxistas, y el rigor de los razonamientos que conducen a ello no pesa mucho ante el conjunto de las realidades.

Pero, bajo la presión de las luchas obreras que seguían existiendo, el capitalismo se había visto obligado a transformarse. Desde fines del siglo XIX, la «pauperización» (absoluta o relativa) era desmentida por la elevación de los salarios reales y la reducción de la jornada de trabajo. La ampliación de los mercados internos por el aumento del consumo masivo se transforma, gradualmente, en una estrategia consciente de las capas dominantes y, después de 1945, las políticas keynesianas asegurarán mal que bien un pleno empleo aproximativo.

Un abismo se abre entre la teoría marxiana y la realidad de los países ricos. Pero algunas acrobacias teóricas, a las que los movimientos nacionales en los países de las antiguas colonias parecerán dar apoyo, les darán a los países del Tercer Mundo y a los «condenados de la tierra» el rol de edificador del socialismo, que Marx había imputado, con menor inverosimilitud, al proletariado industrial de los países avanzados.

La doctrina marxista, sin duda, ayudó enormemente a creer; luego, a luchar. Pero de esas luchas que cambiaron la condición humana y al capitalismo mismo, el marxismo no era la condición necesaria, como lo demuestran los países (por ejemplo, anglosajones) en los que el marxismo penetró poco. Y el precio a pagar fue muy alto.

Si esta extraña alquimia que combina la «ciencia» (económica), con una metafísica racionalista de la historia y una escatología laicizada pudo ejercer, durante tanto tiempo, un atractivo

tan poderoso, es porque respondía a la sed de certidumbre y a la esperanza de una salvación garantizada, en última instancia, por algo más que las frágiles e inciertas actividades humanas: las «leyes de la historia». De esta manera, introducía en el movimiento obrero una dimensión pseudo religiosa, que ocasionaría grandes catástrofes en el futuro. Al mismo tiempo, incorporaba en él la noción monstruosa de *ortodoxia*. Aquí también, la exclamación de Marx (en privado) «yo no soy marxista» no pesa mucho en la realidad. Quien dice ortodoxia, dice necesidad de guardianes dedicados a la ortodoxia, de funcionarios ideológicos y políticos, así como también de diabolización de los herejes.

Unida a la tendencia incohercible de las sociedades modernas a la burocratización, que desde fines del siglo XIX penetra y domina el movimiento obrero mismo, la ortodoxia contribuye poderosamente a la construcción de Partidos-Iglesias. También, conduce a una esterilización más o menos completa del pensamiento. La «teoría revolucionaria» deviene en comentario talmúdico de los textos sagrados mientras que, ante los inmensos cambios científicos, culturales y artísticos que se acumulan desde 1890, el marxismo enmudece o se limita a calificarlos como productos de la burguesía decadente. Un texto de Luckács y algunas frases de Trotsky y de Gramsci no alcanzan para invalidar el diagnóstico.

Homóloga y paralela es la transformación que induce el marxismo sobre los que participan en el movimiento. Durante la mayor parte del siglo XIX, la clase obrera de los países que se industrializan se autoconstituye, se alfabetiza y se forma por sí misma, hace surgir un tipo de individuo que confía en sus fuerzas, en su juicio, que se instruye tanto como puede, piensa por sí mismo y no abandona nunca la reflexión crítica. El marxismo, acaparando el movimiento obrero, reemplaza a este individuo por el militante adoctrinado en un evangelio, que cree en la organización, en la teoría y en los jefes que la poseen y la interpretan, militante que tiende a obedecerle incondicionalmente, que se identifica con ellos y no puede, la mayor parte

del tiempo, romper con esta identificación si no es destruyéndose a sí mismo.

Algunos de los elementos de lo que se transformará en totalitarismo ya están presentes en el marxismo: la ilusión del dominio total heredado del capitalismo, la ortodoxia, el fetichismo de la organización, y la idea de una «necesidad histórica» que pueda justificar todo en nombre de la salvación final. Pero, sería absurdo imputar al marxismo —y más aún al mismo Marx— el engendramiento del totalitarismo, como se viene haciendo fácil y demagógicamente desde hace sesenta años. Tanto como en el leninismo, el marxismo se prolonga (y numéricamente más) en la social-democracia de la cual se puede decir todo lo que se quiera menos que es totalitaria, y que no tuvo dificultades en encontrar en Marx todas la citas necesarias para su polémica contra el bolchevismo en el poder.

El verdadero creador del totalitarismo es Lenin. Las contradicciones internas del personaje importarían poco si no ilustraran, una vez más, lo absurdo de las explicaciones «racionales» de la historia. Aprendiz de brujo que no jura sino por la «ciencia», inhumano y, sin ninguna duda, desinteresado y sincero, extremadamente lúcido con sus adversarios y ciego consigo mismo, reconstruyendo el aparato del Estado zarista, después de haberlo destruido y protestando contra esta reconstrucción, creando comisiones burocráticas para luchar contra la burocracia que él mismo hacía proliferar, aparece finalmente a la vez como el artesano casi exclusivo de una extraordinaria conmoción y como una gota en la tormenta de los acontecimientos.

Pero, es él mismo quien crea la institución sin la cual el totalitarismo es inconcebible y que ahora cae en ruinas: el partido totalitario, el partido leninista, a la vez Iglesia ideológica, ejército militante, aparato de Estado *in nuce*, fábrica en la cual cada uno tiene su lugar en una estricta jerarquía y una rigurosa división del trabajo.

De estos elementos, que se encuentran allí desde hace mucho tiempo pero en forma dispersa, Lenin hará la síntesis y conferirá una nueva significación a todo lo que la componga.

Ortodoxia y disciplina son llevadas al límite (Trotsky se enorgullecerá de la comparación del partido bolchevique con la orden de los jesuitas) y extendidas a escala internacional[2].

El principio «quien no esté con nosotros debe ser exterminado» será utilizado despiadadamente y los medios modernos del Terror serán inventados, organizados y aplicados en masa. Sobre todo, aparece y se instala, ya no como rasgo personal sino como determinante histórico-social, la obsesión del poder, el poder como fin en sí mismo, por todos los medios, e importando poco para hacer qué. Ya no se trata de apoderarse del poder para introducir transformaciones definidas, sino que se trata de introducir las transformaciones que permitirán mantenerse en el poder y reforzarlo sin cesar. Lenin, en 1917, sabe una cosa, y sólo una: que el momento de tomar el poder ha llegado y que mañana será demasiado tarde.

¿Para hacer qué? No lo sabe, y dirá: «Nuestros maestros no nos han dicho lamentablemente cómo hacer para construir el socialismo.» También dirá, seguidamente: «Si se hace inevitable un Thermidor, lo haremos nosotros mismos.» Entendamos: «Si, para conservar el poder, tenemos que invertir nuestra orientación por completo, lo haremos.» Lo hará, en efecto, en varias ocasiones (Stalin, seguidamente, llevará este arte a una perfección absoluta.) El único punto fijo despiadadamente mantenido por medio de los más increíbles cambios de rumbo: la

[2] Resulta útil, para las nuevas generaciones, recordar algunas de las «21 condiciones» adoptadas en el segundo Congreso de la IIIª Internacional (17 de julio-7 de agosto de 1920): «1. Todos los órganos de prensa deben estar redactados por comunistas seguros... La prensa y todos los servicios de edición deben estar totalmente sometidos al Comité central del partido (...) 9. Estos núcleos comunistas —en los sindicatos, etc.— deben estar completamente subordinados al conjunto del Partido (...) 12. (...) En la época actual de guerra civil descarnada, el Partido comunista no podrá cumplir su rol si no está organizado de la forma más centralizada, si una disciplina de hierro de tipo militar no es admitida en él y si su organismo central no está provisto de amplios poderes, ejerce una autoridad incuestionada, y goza de la confianza unánime de los militantes. 13. Los P.C. de los países donde los comunistas militen legalmente deben proceder a depuraciones periódicas de sus organizaciones, a fin de separar de ellos a los elementos interesados, pequeños burgueses (...) 15. Es norma que los programas de los partidos afiliados a la Internacional comunista estén confirmados por el Congreso Internacional *o por el Comité ejecutivo* (el subrayado es mío) (...) 16. Todas las decisiones de los Congresos de la I.C., *al igual que las del Comité ejecutivo* (el subrayado es mío), son obligatorias para todos los países afiliados a la I.C.»

expansión sin límites del poder del Partido, la transformación de todas las instituciones, comenzando por el Estado, en sus simples apéndices instrumentales y, finalmente, su pretensión, no simplemente de dirigir la sociedad ni aun de hablar en su nombre, sino de ser de hecho la sociedad misma.

Se sabe que este proyecto alcanzará su forma extrema y demencial con Stalin. Y es también a partir de la muerte de éste que su fracaso comenzará a hacerse visible. El totalitarismo no es una esencia inmutable, tiene una historia, que no se trata de volver a trazar aquí, pero de la cual hay que señalar que es, centralmente, la de una resistencia de los hombres y de las cosas contra la ilusión de la reabsorción total de la sociedad y del modelado integral de la historia por el poder del Partido.

Aquellos que rechazaban la validez de la noción de totalitarismo vuelven hoy a la carga, con el argumento de que el régimen se derrumba (si fuera por eso, ningún régimen histórico habría existido jamás), o que había encontrado resistencias internas[3]. En forma manifiesta, las críticas compartían, ellas mismas, la ilusión totalitaria: el totalitarismo habría podido y debido ser, para bien o para mal, lo que pretendía: un monolito sin fallas. No era lo que decía ser; por lo tanto, simplemente, no era.

Pero los que discutieron seriamente el régimen ruso nunca fueron víctimas de este espejismo. Siempre destacaron y analizaron sus contradicciones y sus antinomias internas[4]. Entre ellas: indiferencia y resistencia pasiva del pueblo; sabotaje y derroche de la producción tanto industrial como agrícola; profunda irracionalidad del sistema desde su propio punto de vista, en razón de su burocratización delirante; decisiones tomadas según los caprichos del autócrata o de la camarilla de turno; conspiración universal de la mentira transformada en rasgo estructural del sistema y condición de supervivencia de los individuos,

[3] Ver por ejemplo las comparaciones de S. Ingerflohm en *Liber* de marzo de 1990.
[4] Por mi parte, lo hice desde 1946 y nunca dejé de hacerlo desde ese entonces. *La Sociedad burocrática*, vol. 1 y 2, París, 10/18, 1973 (2ª edición en Christian Bourgois, 1990).

desde los *zeks* hasta los miembros del *bureau* político. Todo esto confirmado con estupor por los acontecimientos que siguieron al año 1953 y las informaciones que, desde ese momento, no dejaron de aparecer: las revueltas de los *zeks* en los campos, desde la muerte de Stalin, las huelgas de Berlín Este en junio de 1953, el informe Krutchev, las revoluciones polaca y húngara en 1956, los movimientos checoslovaco, en 1968, y polaco en 1970, la ola de literatura disidente, y la explosión polaca de 1980 que vuelve al país ingobernable.

Después del fracaso de las incoherentes reformas de Krutchev, la necrosis que gangrenaba el sistema se había hecho manifiesta y no le dejaba otra salida que la huida hacia adelante basada en el armamentismo excesivo y en la expansión externa; y yo escribía con respecto a ello, en 1981, que ya no se podía hablar en términos de totalitarismo «clásico»[5].

También es cierto que el régimen no habría podido sobrevivir durante setenta años si no hubiera sabido crearse apoyos importantes en la sociedad, desde la burocracia ultra-privilegiada hasta las capas que sucesivamente se beneficiaron con una «promoción social»; sobre todo, un tipo de comportamiento y un tipo antropológico de individuo, dominado por la apatía y el cinismo, únicamente preocupado por las ínfimas pero valiosas mejoras que, a fuerza de astucia y de intrigas, podía aportar a su propio terreno.

Sobre este último punto, triunfó a medias, como lo demuestra la extrema lentitud de las reacciones populares en Rusia, incluso desde 1985. Pero también fracasó a medias, y esto se ve mejor, paradójicamente, en el seno del Aparato del partido mismo. Cuando la presión de las circunstancias (las crisis polaca y afgana, la presión del rearme norteamericano frente a un retraso tecnológico y económico creciente, la incapacidad de mantener por más tiempo su expansión mundial) demostró que la evolución «estratocrática», dominante con Breznev, ya se hacía insostenible, pudo emerger, en el seno del aparato y en torno a un líder dotado de una habilidad poco común, un

[5] «Los destinos del totalitarismo», en *Dominios del hombre*, *op.cit.*, p. 201-218.

grupo «reformista» lo suficientemente importante como para imponerse y para imponer una serie de cambios inimaginables poco tiempo atrás —entre los cuales se halla el acto oficial de deceso del poder del partido único realizado el 13 de marzo de 1990—, cuyo futuro sigue siendo totalmente oscuro, pero cuyos efectos serán de aquí en más irreversibles.

Como el nazismo, el marxismo-leninismo permite medir la locura y la monstruosidad de la que son capaces los humanos, así como su fascinación por la fuerza bruta. Más que el nazismo, permite medir su capacidad de equivocarse, de transformar en lo contrario las ideas más liberadoras, de hacer de ellas los instrumentos de una mistificación ilimitada.

Al derrumbarse, el marxismo-leninismo parece sepultar bajo las ruinas tanto el proyecto de autonomía como la política misma. El odio activo de los que lo han experimentado, en el Este, los condujo a rechazar cualquier proyecto distinto a la adopción rápida del modelo capitalista liberal. En el Oeste, la convicción de los pueblos de que viven bajo el régimen menos malo posible se verá reforzada y acentuará su hundimiento en la irresponsabilidad, la distracción y el retiro a la esfera «privada» (evidentemente menos «privada» que nunca).

No es que los pueblos se hagan muchas ilusiones. En los Estados Unidos, Lee Atwater, presidente del Partido republicano, hablando del cinismo del pueblo, dice: «El pueblo norteamericano está convencido de que la política y de que los políticos son pura perorata; que los medios de comunicación y los periodistas, son pura perorata; que la religión organizada, es pura perorata; que el *big business* es pura perorata; que los grandes sindicatos, son pura perorata»[6]. Todo lo que se sabe de Francia demuestra el mismo espíritu. Pero mucho más grave es que las opiniones pesen sobre los comportamientos efectivos. Las luchas contra el sistema, aun las simples reacciones, tienden a desaparecer. Pero el capitalismo no se modificó y se hizo algo más tolerable sino gracias a las luchas económicas,

[6] Por «perorata» traduje *baloney*, cuyo equivalente más exacto sería «estupideces». *International Herald Tribune*, 19 de abril de 1990.

sociales y políticas que se fueron produciendo desde hace dos siglos. Un capitalismo desgarrado por el conflicto y obligado a hacer frente a una fuerte oposición interna; y un capitalismo que no tiene más que ocuparse de los *lobbies* y de las corporaciones, pudiendo manipular tranquilamente a la gente y comprarla mediante un nuevo objeto todos los años, son dos animales histórico-sociales completamente diferentes. La realidad lo indica en forma recurrente.

La historia monstruosa del marxismo-leninismo demuestra lo que un movimiento de emancipación no puede ni debe ser. No permite en absoluto llegar a la conclusión de que el capitalismo y la oligarquía liberal bajo los cuales vivimos encarnan el secreto finalmente revelado de la historia humana. El proyecto de dominio total (tomado del capitalismo por el marxismo-leninismo y que, en los dos casos, se invierte en su contrario) es un delirio. De ello no resulta que tengamos que vivir nuestra historia como una fatalidad. La idea de hacer «tabla rasa» con todo lo que existe es una locura que conduce al crimen. Esto no implica que tengamos que renunciar a aquello que define nuestra historia desde la Grecia antigua y a lo que Europa dio nuevas dimensiones: hacemos nuestras leyes y nuestras instituciones, queremos nuestra autonomía individual y colectiva, y a esta autonomía sólo nosotros podemos y debemos limitarla. El término igualdad sirvió para encubrir un régimen en el que las desigualdades reales eran de hecho peores que las del capitalismo. No podemos por ello olvidar que no hay libertad política sin igualdad política y que ésta es imposible cuando existen y se acentúan desigualdades enormes de poder económico, directamente traducido en poder político. La idea de Marx de que se podrían eliminar mercado y moneda es una utopía incoherente. Comprenderlo no nos conduce a avalar la omnipotencia del dinero ni a creer en la «racionalidad» de una economía que nada tiene que ver con un verdadero mercado y que se parece cada vez más a un casino planetario. Decir que no hay sociedad sin producción y consumo no implica que éstos deban erigirse como fines últimos de la existencia humana —lo

que es la sustancia efectiva del «individualismo» y del «liberalismo» de hoy.

Éstas son algunas de las conclusiones a las que debe llevar la experiencia combinada de la pulverización del marxismo-leninismo y de la evolución del capitalismo contemporáneo. Sin duda, no son las que la opinión pública deducirá en lo inmediato.

Pero, cuando se haya disipado el polvo, es a ellas hacia donde la humanidad tendrá que llegar, a menos que continúe su carrera hacia un mañana ilusorio, que tarde o temprano, se estrellará contra los límites naturales del planeta si antes no se derrumba bajo el peso de su falta de sentido.

Capítulo IV

Entre el vacío occidental y el mito árabe*

CORNELIUS CASTORIADIS: La decisión de hacer la guerra [del Golfo] menospreciaba totalmente los factores a largo plazo, a saber: el riesgo de que se profundice más el abismo cultural, social, político e imaginario que existe entre los países occidentales y el mundo árabe.

EDGAR MORIN: Ahora, podemos establecer una primera retrospectiva. Esta guerra se efectuó en una región en la cual los problemas no sólo son solidarios, sino que están implicados unos con otros en múltiples nudos gordianos. Es por ello que pensé, antes y durante la guerra, que la demarcación principal no era entre pacifistas y belicistas, sino entre los que querían desatar esos nudos gordianos y los que no querían más que atacar al Irak de Saddam y evitar así el problema palestino.

Hoy, el problema que se plantea, es saber si la guerra cortó los nudos gordianos, si los enlazó más o si permitió desanudar los más complejos. Es importante que la guerra haya sido corta, que no haya empleado gases ni terrorismo, que no se haya generalizado, que no haya llegado hasta sus últimas consecuencias ya que Bush no avanzó hasta Bagdad, y por último es importante que haya permitido una reacción de rechazo del pueblo iraquí con respecto a Saddam Hussein. Esto permitió evitar, para nuestra tranquilidad, las catástrofes en cadena que habría suscitado una guerra larga e inexpiable.

* Diálogo con Edgar Morin, publicado en *Le Monde*, el 19 de marzo de 1991.

Pero esto no basta para tomar conciencia de la magnitud de esta guerra. ¿Quién hubiera pensado en 1919, después del tratado de Versalles, que el efecto principal de la guerra del 14-18 no significaría el debilitamiento de Alemania y la exclusión de la U.R.S.S. de la escena política, sino que sería el desencadenamiento de estas dos potencias bajo el signo del totalitarismo? No es sino en 1933 cuando la Gran Guerra cobra otro valor: había generado efectos inversos a los buscados por los vencedores. Entonces, ¿sucederá esto cuando la guerra del Golfo cobre significación en el futuro?

Ese futuro dependerá, evidentemente, de la nueva situación que se presente en Medio Oriente. Creo que, de aquí en adelante, esta situación está modificada a partir de la responsabilidad global asumida por Estados Unidos en toda la región luego de su victoria. Hoy, Estados Unidos ya no es la espada de un Occidente en guerra fría cuyo bastión avanzado, en Oriente, es Israel. Por el contrario, tiende a transformarse en el país responsable de una pacificación generalizada con respecto a sus aliados árabes, europeos en relación con la ONU. En este sentido, a partir de la finalización de los combates, Bush y Baker establecieron, de hecho, el «linkage» entre la cuestión de Kuwait y la cuestión de Medio Oriente; al que se habían negado hasta entonces.

Y hoy, existe una posibilidad de que haya una convergencia de esfuerzos para resolver el más virulento de los problemas: el que une la independencia de Palestina a la seguridad de Israel, ya que es una idea común a los europeos, es la idea del plan Mitterrand del 15 de enero, es la idea de la URSS. En Israel mismo, la desaparición de la amenaza iraquí y la imposibilidad de realizar en la coyuntura actual el sueño del Gran Israel que echaría a los Palestinos de sus tierras, crean condiciones nuevas para aceptar la libertad de un pueblo que Tsahal transformó en ghetto durante todo el desarrollo de esta guerra.

Finalmente la ONU, que no había aparecido durante el período del ataque terrestre contra Irak, vuelve a ser el embrión de una instancia internacional, que después del 2 de agosto

de 1990, había demostrado ser capaz para reprimir la piratería de un Estado y podía demostrar su aptitud para regular las tensiones internacionales. Esto dependió del acuerdo Estados Unidos-URSS, el cual, a su vez, dependió de la revolución antitotalitaria emprendida por Gorbatchev. Queda claro que si la contrarrevolución triunfa en URSS, ello significaría un debilitamiento para la ONU, pero actualmente, nos hallamos en un momento de claridad, del cual no conocemos la duración, propicio a la esperanza y a la acción.

C.C.: No comparto en absoluto tu concepción acerca del papel de la ONU, ni siquiera hipotéticamente. No creo que la situación de acuerdo entre la URSS y los Estados Unidos, que explica el comportamiento del Consejo de Seguridad, sea el estado durable, normal, de la relación entre estos dos países. Los franceses y los ingleses seguirán alineándose con los Estados Unidos. Pero, en última instancia, la URSS no renunció a ser una gran potencia, no menos que China.

Actualmente, la cuestión planteada es la del Medio Oriente. ¿La unanimidad del Consejo de Seguridad se resistirá a tratar esta cuestión? ¿Se aliarán todos con la posición de los halcones norteamericanos y de la derecha israelí, quienes verían con beneplácito a los palestinos partir hacia Jordania? Está Jerusalén. Está el problema kurdo. ¿Y quién querrá cuestionar a Hafez El Assad? Si hay acuerdo, se corre el riesgo de enemistarse una vez más con los palestinos y con los kurdos.

La ONU nunca ha sido más que un órgano por el cual las grandes potencias tratan sus diferendos. Tiene el mismo valor que la Santa Alianza entre 1815 y 1848 o el cónclave de las potencias después del congreso de Berlín en 1878. Ésta puede parecer activa tan solo durante el tiempo de validez de los acuerdos coyunturales entre las potencias.

Pero, detrás de todo esto, se plantea la relación entre el mundo islámico y Occidente. Por una parte, tenemos la extraordinaria mitologización que los árabes han hecho de sí mismos, quienes se presentan siempre como las víctimas eternas de la

Historia. Ahora bien, si hubo una nación conquistadora, desde el siglo VII hasta el siglo XI, fueron los árabes. Los árabes no aparecieron naturalmente en las pendientes del Atlas, en Marruecos, estaban en Arabia. En Egipto no había un solo árabe. La situación actual es el resultado, en primer lugar, de una conquista y de la conversión más o menos forzada de los pueblos sometidos; luego de la colonización de los árabes no por Occidente, sino por sus correligionarios, los turcos, durante siglos; y por último, de la semicolonización occidental durante un período comparativamente mucho más corto.

Y, actualmente, ¿dónde se sitúan políticamente? Son países en los cuales las estructuras de poder son, o bien arcaicas, o bien una mezcla de arcaísmo y estalinismo. Tomaron lo peor de Occidente y lo plasmaron en una sociedad culturalmente religiosa. En estas sociedades la teocracia nunca corrió peligro: el Código Penal es el Corán; la ley no es el resultado de una voluntad nacional sino que es sagrada. El Corán mismo no es un texto revelado, consignado por manos humanas, es sustancialmente divino. Esta mentalidad profunda permanece y resurge ante la modernidad.

Ahora bien, la modernidad también implica los movimientos emancipadores que se producen desde hace siglos en Occidente. Hubo luchas multiseculares para llegar a separar lo religioso de lo político. En el Islam no hubo un movimiento similar. Y este Islam tiene ante sus ojos un Occidente que vive devorando su herencia; mantiene un *statu quo* liberal, pero ya no crea significaciones emancipadoras. Se dijo a los árabes más o menos esto: tiren el Corán y compren video-clips de Madonna. Y, al mismo tiempo, se les vende a crédito aviones Mirage.

Si hay una «responsabilidad» histórica de Occidente en este sentido, la podemos encontrar aquí. El vacío de significación de nuestras sociedades, en el seno de las democracias modernas, no puede ser colmado por el aumento de objetos de consumo. Y no puede desalojar las significaciones religiosas que mantienen a estas sociedades unidas. La densa perspectiva del futuro está allí. El efecto de la guerra, ya es, y será en el futuro,

una mayor acentuación de esta división que arroja a los musulmanes hacia su pasado.

Por otra parte, en este momento, es trágicamente divertido ver que, si Saddam Husein cae, hay grandes posibilidades de que sea reemplazado por un régimen fundamentalista chiita, es decir, un régimen que Occidente empezó a combatir cuando se instaló en Irán.

E.M.: Antes de la guerra, Jean Baudrillard había demostrado lógicamente, que de todos modos, no podía haber guerra. Ahora, tú acabas de demostrar lógicamente que no es posible progresar, teniendo en cuenta todas las contradicciones que existen, etcétera. Afortunadamente, la vida, gracias a su aspecto innovador, no obedece a la lógica, y eso lo sabes muy bien. De todos modos, hay una nueva coyuntura mundial que tal vez nos permita escapar del ciclo infernal.

Pero vayamos al fondo de la cuestión.

En un primer nivel, vemos masas de magrebíes exaltados tomar a un sometedor por un libertador. Es cierto. Pero esto no es un rasgo árabe o islámico: esto lo hemos vivido aquí, pensemos por ejemplo en la idolatría por Stalin o Mao, que es reciente. Hemos visto histerias religiosas, nacionalistas y mesiánicas. Pero actualmente, nuestra península occidental-europea pasa por un período de baja en las aguas mitológicas. Ya no tenemos grandes esperanzas. Entonces creemos, en este estado, tal vez provisorio, que las pasiones y los fanatismos son lo propio de los árabes.

En un nivel superior, podemos lamentar que la democracia no llegue a ser implantada fuera de Europa occidental. Pero basta con pensar en España, en Grecia, en la Alemania nazi de ayer, en Francia misma; para comprender que la democracia es un sistema difícil de arraigar. Es un sistema que se nutre de la diversidad y de los conflictos en la medida en que es capaz de regularlos, de hacerlos productivos, pero que, justamente, puede ser destruido por las diversidades y por los conflictos. La

democracia no pudo ser implantada en el mundo árabe-islámico, en primer lugar, porque éste no pudo llevar a cabo el estadio histórico de la laicización, que contenía sin duda en germen desde el siglo VIII al siglo XII, pero que, en cambio, el Occidente europeo pudo emprender a partir del siglo XVI. La laicización, que es el retroceso de la religión en relación al Estado y a la vida pública, es lo único que permite la democratización. Incluso, en los países árabe-islámicos en los que hubo movimientos laicizadores poderosos, la democracia se presentó como una solución débil con respecto a la revolución, que permitía, a la vez, la emancipación con respecto al Occidente dominador. Ahora bien, la promesa de la revolución nacionalista así como la de la revolución comunista eran de hecho, tanto una como otra, promesas religiosas. Una, aportaba la religión del Estado-Nación y la otra, la religión de la salvación terrenal.

Finalmente, no olvidemos que el mensaje laico de Occidente llegaba al mismo tiempo que la dominación imperialista y la amenaza de homogeneización cultural, de pérdida de identidad, que aportaba nuestro estallido técnico-industrial en el resto del mundo.

Entonces, la resistencia de la identidad amenazada, obligada a aferrarse al pasado fundador tanto como al futuro emancipador, se vio acrecentada recientemente por un fenómeno de suma importancia que se agravó en los años '80: el desmoronamiento del futuro emancipador. Nosotros también hemos vivido esta pérdida de futuro: perdimos el futuro «progresista», prometido por el desarrollo de la ciencia y de la razón, que revelaron cada vez más sus ambivalencias, y perdimos el futuro «radiante» de la salvación terrenal, que cayó definitivamente con el muro de Berlín.

Cuando el futuro se pierde, ¿qué queda? El presente, el pasado. Nosotros, aquí, en la medida en que consumimos vivimos al día en el presente. Ellos, ¿qué pueden consumir del presente? ¿Qué les aportaron las maravillosas recetas de desarrollo, modelo occidental o modelo soviético? Les dieron sub-desarrollo.

Entonces, cuando ya no hay futuro y el presente está enfermo, queda el pasado.

Es por ello que los extraordinarios avances fundamentalistas no deben ser vividos como un retorno de los países árabes sobre sí mismos, ni como un aliento que se esfuma. Son el producto de una vuelta histórica donde la crisis de la modernidad, es decir del progreso, suscita este fundamentalismo.

Justamente hablas del problema del sentido. Para nosotros, la Historia ya no tiene un sentido teleguiado. Para nosotros, las viejas certidumbres están muy enfermas.

Hasta ahora, siempre se creyó que el ser humano necesitaba certidumbres para vivir. Cuando las grandes religiones portadoras de certidumbres declinaron, otras certidumbres racionalistas-cientificistas aportaron la seguridad del progreso garantizado. ¿Nos podemos imaginar una humanidad que acepta la incertidumbre, la interrogación, con todos los riesgos de angustia que ello implica? Seguramente, haría falta una gran mutación en nuestro modo de ser, de vivir y de pensar.

Sin embargo, éste es nuestro nuevo destino. Pero ello no significa que podamos vivir sin arraigo, sin mitos ni esperanzas, con la condición de que sepamos que nuestros mitos y nuestras esperanzas están relacionados, como bien sabía Pascal, con la fe religiosa, con la apuesta. Debemos manejar, de una manera nueva, el arraigo en el espacio y en el tiempo. No tenemos que vivir el presente al día, sino que tenemos que volver a las fuentes del pasado («la herencia que tienes de tus padres, dice Goethe, tienes que reconquistarla») y tenemos que proyectarnos en un futuro, ya no prometido, sino deseado. Nuestro mito, es el de la fraternidad humana que se arraiga en nuestra tierra-patria.

Estamos en un nuevo comienzo, y es en este sentido que creo que es posible dar vida al embrión de la ONU, como si intentáramos desactivar lo que sigue siendo el polvorín del mundo en esta zona de fractura entre Oriente y Occidente, entre las tres religiones monoteístas, entre la religión y la laicidad, entre el modernismo y el fundamentalismo y, finalmente, entre un progreso de humanidad o la gran regresión.

C.C.: Me parece claro que la situación mundial es intolerable e insostenible, que el Occidente actual no tiene ni los medios ni la voluntad de modificarla esencialmente y que el movimiento emancipador en este aspecto no funciona. También me parece muy claro que, para hacer esto, hay que querer hacerlo. Una vez más es necesario ver la realidad que tenemos delante de nosotros. Cuando Edgar Morin evoca el problema de identidad, es, de hecho, el problema del sentido, que confiere una identidad al creyente: soy un buen musulmán, un buen cristiano o incluso un mal cristiano. Pues aun siendo un mal cristiano soy algo definido.

Nosotros somos hijos de...; pero también somos los que aspiramos a... Es decir que tenemos un proyecto que ya no es el paraíso sobre la Tierra, que ya no es ni mesiánico ni apocalíptico, pero que dice algo sobre aquello hacia donde nos dirigimos. Esto es lo que le falta al Occidente de hoy. El único avance de estas sociedades es el avance hacia la riqueza y el poder vacíos.

Paréntesis: se sabe que los árabes fueron más civilizados que los occidentales durante todo un período. Luego, esto desapareció. Pero lo que captaron de la herencia de la Antigüedad no fue nunca de orden político. La problemática política de los griegos, fundamental para la democracia, no fecundó ni a los filósofos ni a las sociedades árabes. Las comunas europeas eliminan las libertades comunales a fines del siglo X. No se trata de «juzgar» a los árabes: podemos comprobar que a Occidente le fueron necesarios diez siglos para separar, medianamente bien, la sociedad política del dominio religioso.

Terminaré mi exposición con una observación casi anecdótica. George Bush, antes de la guerra, era considerado un debilucho por sus conciudadanos. Ahora es un héroe. Pero Estados Unidos va a encontrarse nuevamente ante verdaderos problemas internos ante los cuales el Señor Bush será impotente. La crisis de la sociedad norteamericana va a continuar, con la decrepitud de las ciudades, los desgarros sociales y todo lo demás que conocemos. Y es también lo que comienza a suceder en

Europa y que se agravará todo el tiempo mientras los pueblos permanezcan adormecidos y apáticos.

E.M.: Nuestra sociedad sigue tal cual. Todos los procesos nos conducen a una gran crisis de civilización. ¿Retrocedemos o progresamos? Una vez más, esperamos lo inesperado. Al menos, salvemos en nosotros el tesoro más preciado de la cultura europea: la racionalidad crítica y autocrítica.

C.C.: Cuando los griegos, ya en su decadencia, conquistaron Oriente, éste fue helenizado en algunas décadas. Cuando Roma conquistó el mundo mediterráneo, lo romanizó. Cuando Europa tuvo el mismo papel, no supo influir en profundidad en las culturas locales. Las destruyó sin reemplazarlas.

Lo que queda hoy, como herencia defendible de la creación europea y como gérmen de un futuro posible, es un proyecto de autonomía de la sociedad, que se halla en una fase crítica. Nuestra responsabilidad es hacerlo revivir, hacerlo avanzar y fecundar las otras tradiciones.

Capítulo V

El deterioro de Occidente*

ESPRIT: Nos parece que la actualidad inmediata, con la guerra del Golfo y el fin del comunismo, plantea la cuestión del valor del modelo democrático. ¿No habrá que decir que, al fin y al cabo, hay una suerte de relativismo en el orden internacional? Por otra parte, ¿hay una nueva bipolaridad, o bien, una supremacía renovada de los Estados Unidos?

CORNELIUS CASTORIADIS: Con el derrumbe del imperio ruso-comunista, la impotencia de China, el acantonamiento, tal vez provisional, de Japón y Alemania en el campo de la expansión económica, la nulidad manifiesta de la Europa de los Doce como entidad política, los Estados Unidos ocupan solos el escenario de la política mundial, reafirman su hegemonía, pretenden imponer un «nuevo orden mundial». La guerra del Golfo fue una manifestación de ello. Sin embargo, no pienso que se pueda hablar de una supremacía absoluta o de un orden unipolar. Los Estados Unidos tienen que hacer frente a un extraordinario número de países, de problemas, de crisis, ante los cuales sus aviones y sus misiles no pueden hacer nada. Ni la «anarquía» creciente en los países pobres, ni la cuestión del subdesarrollo, ni la del medio ambiente, pueden ser resueltas con bombardeos. Incluso, desde el punto de vista militar, la guerra del Golfo mostró el límite de lo que pueden hacer los Estados Unidos, con respecto a la utilización de armas nucleares.

Al mismo tiempo, los Estados Unidos están padeciendo un debilitamiento, un deterioro interno del cual yo creo que en

* Entrevista con Olivier Mongin, Joël Roman y Ramin Jahabegloo, publicada en *Esprit*, en diciembre de 1991.

Francia no hay registro —desacertadamente—, ya que son el espejo en el que los otros países ricos pueden mirar su porvenir. La erosión del tejido social, los ghettos, la apatía y el cinismo sin precedente de la población, la corrupción en todos los niveles, la fantástica crisis de la educación (la mayoría de los estudiantes «graduados» son ahora de origen extranjero), el cuestionamiento del inglés como lengua nacional, la degradación continua del aparato productivo y económico; todo esto desgasta, a la larga, las posibilidades de hegemonía mundial de los Estados Unidos.

ESPRIT: ¿La crisis del Golfo no representa el fracaso del supuesto alcance universal de los valores occidentales?

C.C.: La crisis del Golfo actuó como un extraordinario revelador de factores que se conocían, o que ya debían conocerse. Se pudo ver a los árabes, y a los musulmanes en general, identificarse masivamente con ese gángster y verdugo de su propio pueblo que es Saddam Hussein. Mientras Saddam se opusiera a «Occidente», estaban dispuestos a borrar la naturaleza de su régimen y la tragedia de su pueblo. Las manifestaciones se redujeron tras la derrota de Saddam, pero la corriente de fondo sigue ahí: el integrismo o «fundamentalismo» islámico es más fuerte que nunca, y se extiende sobre regiones que parecían ir en otra dirección (África del norte, Pakistán, los países al sur del Sahara). Lo acompaña un odio visceral hacia Occidente, y esto se entiende: un ingrediente esencial de Occidente es la separación entre la religión y la sociedad política. Ahora bien, el Islam, como por cierto casi todas las religiones, se pretende una institución total y rechaza la distinción entre lo religioso y lo político. Esta corriente se completa y se autoexcita con una retórica «anticolonialista», y lo menos que se puede decir, en el caso de los países árabes, es que está hueca. Si hoy existen árabes en África del norte es porque ésta fue colonizada por los árabes a partir del siglo VII; lo mismo en los países del Medio Oriente. Y los primeros «colonizadores» no árabes del Medio

Oriente (y de África del norte) no fueron los europeos, sino otros musulmanes: primero los turcos seldjukas, luego los turcos otomanos. Irak permaneció bajo la dominación turca durante cinco siglos, y bajo el protectorado británico durante cuarenta años. No se trata de minimizar los crímenes del imperialismo occidental, sino de denunciar esa mistificación que presenta a los pueblos musulmanes sin la menor responsabilidad en su propia historia, sin haber hecho nunca otra cosa que sufrir pasivamente lo que otros, es decir los occidentales, les impusieron.

ESPRIT: ¿No encontramos aquí los límites de ese universalismo representado por Occidente frente a un culturalismo antidemocrático?

C.C.: Hay varios niveles en esta pregunta, que hoy alcanza una intensidad trágica. En un sentido, el «universalismo» no es una creación específica de Occidente. El budismo, el cristianismo, el Islam, son «universalistas» puesto que su llamado se dirige, en principio, a todos los humanos, quienes tienen todos el mismo derecho (y el mismo deber) de convertirse. Esta conversión presupone un acto de fe y conlleva la adhesión a un mundo de significaciones (y de normas, de valores, etc.) específico y *cerrado*. Esta clausura es el rasgo característico de las sociedades con una heteronomía fuerte. Lo propio de la historia greco occidental es la ruptura de esta clausura, el cuestionamiento de las significaciones, de las instituciones, de las representaciones establecidas por la tribu, que le da otro contenido al universalismo; esta ruptura va a la par con el proyecto de autonomía social e individual, y por lo tanto, de las ideas de libertad y de igualdad, del autogobierno de las colectividades y los derechos del individuo, de la democracia y la filosofía.

Ahora bien, aquí nos encontramos con una paradoja mayúscula, alegremente escamoteada por los charlatanes que hablan de los derechos humanos, de la indeterminación de la democracia, de la acción de los medios de comunicación, de la

autofundación de la razón, etcétera, — por los «Pangloss» que prosiguen con su retórica autocomplaciente sin dejarse perturbar por el furor y el ruido de la historia efectiva. Los «valores» de Occidente se pretenden universales y, sin duda, lo son en el grado más alto, puesto que presuponen y conllevan el apartamiento de toda clausura histórico-social particular en la cual, en principio, los humanos siempre se hallan necesariamente atrapados. Pero es imposible no reconocer que tienen un enraizamiento histórico-social particular, que sería absurdo pretender que fueron contingentes. Para ir rápido, y tomar el asunto *in media res*: esa ruptura de la clausura, la tenemos *detrás* de nosotros, veinticinco siglos o cinco siglos detrás de nosotros. Pero los demás no la tienen. Para nosotros, es posible defender razonablemente «nuestros valores», pero es porque, precisamente, hemos erigido la discusión razonable como piedra de toque de lo aceptable y lo inaceptable. Si el otro entra en esa discusión, se ha inclinado, pues, del lado de nuestra tradición, donde todo puede ser examinado y discutido. Pero, si se atrinchera tras una revelación divina, o incluso simplemente en una tradición que él sacraliza (es, de alguna manera, el caso de los japoneses actuales), ¿qué quiere decir imponerle una discusión razonable? Y tendemos a olvidar, con demasiada facilidad, lo que ocurría —no hace mucho— en tierra cristiana, con aquellos libros, que proponían una discusión basándose en la razón e ignorando la fe, y con sus autores.

Para que los demás —islamistas, hinduístas, qué sé yo— acepten el universalismo con el contenido que Occidente intentó darle a esta idea, tendrán que salir de su encierro religioso, de su magma de significaciones imaginarias. Hasta ahora, lo hacen muy poco —y es entre ellos, por excelencia, que el pseudo-marxismo o el tercermundismo fue un sustituto de la religión, e incluso, por razones sobre las cuales volveremos, se aferran a ella.

No podemos discutir, aquí y ahora, por qué fue así, y lo es todavía. ¿Por qué, por ejemplo, la filosofía hindú nunca cuestionó el mundo social, o por qué los comentadores árabes de

Aristóteles han escrito interminablemente sobre su metafísica y su lógica, pero han ignorado radicalmente toda la problemática *política* griega: del mismo modo que hay que esperar a Spinoza, el excomulgado, para encontrar una reflexión política en la tradición judía. Pero podemos detenernos sobre los factores que hacen que, *hoy*, las sociedades occidentales ricas sean incapaces de ejercer una influencia emancipadora sobre el resto del mundo, preguntarnos por qué no sólo no contribuyen a la erosión de las significaciones religiosas en tanto éstas bloquean la constitución de un espacio político, sino que finalmente tiendan tal vez a reforzar su dominio.

¿Cuál es el «ejemplo» que esas sociedades de capitalismo liberal dan al resto del mundo? Primero, el de la riqueza y el poder tecnológico y militar. Esto, les gustaría adoptarlo a los demás, y a veces lo logran (Japón, los «cuatro dragones», pronto, sin duda algunos otros). Pero, como lo muestran estos ejemplos y contrariamente a los dogmas marxistas e incluso «liberales», esto como tal no implica nada y no supone nada en cuanto a la emergencia de un proceso emancipatorio.

Pero al mismo tiempo, esas sociedades presentan al resto del mundo una imagen que causa rechazo, la de sociedades en las cuales reina un vacío total de significaciones. El único valor es el dinero, la notoriedad en los medios masivos de comunicación o el poder, en el sentido más vulgar e irrisorio del término. En ellas, las comunidades son destruidas, la solidaridad se reduce a disposiciones administrativas. Frente a semejante vacío, las significaciones religiosas se mantienen, o incluso ganan poder.

Ciertamente, también existe lo que periodistas y políticos llaman la «democracia», y que es en realidad una oligarquía liberal.En vano se buscaría aquí el ejemplo de lo que es un ciudadano responsable, «capaz de gobernar y de ser gobernado», como decía Aristóteles, de lo que es una colectividad política reflexiva y deliberativa. Sin duda subsisten en ella, como resultado de largas luchas anteriores, libertades, importantes y valiosas, aunque parciales; son esencialmente defensivas y negativas. En la

realidad histórico-social efectiva del capitalismo contemporáneo, esas libertades funcionan cada vez más como simple complemento instrumental del dispositivo maximizador de los «disfrutes» individuales. Y esos «disfrutes» son el *único* contenido sustantivo del individualismo con el que nos están aturdiendo.

Porque no puede haber individualismo puro, es decir vacío. Los individuos supuestamente «libres de hacer lo que quieran» no están sin hacer nada, ni hacen cualquier cosa. Hacen cosas precisas, definidas, particulares, desean y emplean ciertos objetos y rechazan otros, valoran tales actividades, etc. Ahora bien, esos objetos y esas actividades no son ni pueden ser determinados exclusivamente, ni siquiera esencialmente, por los «individuos» solos, están determinados por el campo histórico-social, por la institución específica de la sociedad en la que viven y sus significaciones imaginarias. Sin duda, se puede hablar de un «individualismo» de los verdaderos budistas, incluso si esos presupuestos metafísicos se oponen diametralmente a los del «individualismo» occidental (nulidad del individuo allá, realidad sustancial autárquica del individuo aquí); pero ¿cuál es el contenido sustantivo del primero? En principio, la renuncia al mundo y a sus «disfrutes». Del mismo modo, en el Occidente contemporáneo, el «individuo» libre, soberano, autárquico, sustancial, en la gran mayoría de los casos ya no es sino una marioneta que realiza espasmódicamente los gestos que le impone el campo histórico-social: hacer dinero, consumir y «gozar» (si lo logra...). Supuestamente «libre» de darle a su vida el sentido que quiera, en la aplastante mayoría de los casos no le da sino el «sentido» que impera, es decir el sinsentido del aumento indefinido del consumo. Su «autonomía» vuelve a ser «heteronomía», su «autenticidad» es el conformismo generalizado que reina a nuestro alrededor.

Esto equivale a decir que no puede haber «autonomía» individual si no hay autonomía colectiva, ni «creación de sentido» para su vida por parte de cada individuo, que no se inscriba en el marco de una creación colectiva de significados. Y es la infinita banalidad de esas significaciones en el Occidente contemporáneo la que condiciona su capacidad de ejercer una

influencia sobre el mundo no occidental, de contribuir en éste a la erosión del dominio de las significaciones religiosas o similares.

ESPRIT: Entonces ya no habría sentido global; pero ¿acaso eso quiere decir, forzosamente, que no hay sentidos periféricos, en tal o cual sector social, en la libertad de los individuos y en la medida en que cada quien podría, si se puede decir, construir un sentido para sí mismo?

Por otra parte, en nuestra discusión se ha producido aparentemente una especie de deslizamiento de lenguaje. Cuando se dice que ya no hay sentido, la gente entiende que ya no hay sentido *dado de antemano*. Ahora bien, el problema no está ahí, en la medida en que la ausencia de un sentido dado de antemano no crea necesariamente un vacío. Puede tratarse, por el contrario, de una oportunidad, de una posibilidad de libertad, que permitiría salir del «desencantamiento».

En cambio, ¿La gran cuestión no será la de saber si esta experiencia de la libertad, en sí misma, no es insostenible?

C.C.: Está claro que no estoy hablando de la desaparición de un sentido dado de antemano y que no lo lamento. El sentido dado de antemano es la heteronomía. Una sociedad autónoma, una sociedad verdaderamente democrática, es una sociedad que cuestiona todo sentido dado de antemano, y donde, por ese mismo hecho, se libera la *creación de significaciones nuevas*. Y en una sociedad semejante, cada individuo es libre de crear para su vida el sentido que quiera (o que pueda). Pero es absurdo pensar que pueda hacer eso fuera de todo contexto y de todo condicionamiento histórico-social. Dado lo que es ontológicamente el individuo, esta propuesta es de hecho una tautología. El individuo *individuado* crea un sentido para su vida al participar en las significaciones que crea su sociedad, al participar en su *creación*, sea como «autor», sea como «receptor» (público) de esas significaciones. Y siempre he insistido en el hecho de que la verdadera «recepción» de una obra nueva es tan creadora como su creación.

Esto se ve claramente en los dos grandes períodos de nuestra historia, en los que emerge el proyecto de autonomía y aparecen, por vez primera, individuos realmente *individuados*. El surgimiento de creadores realmente individuales y de un público capaz de aceptar sus invocaciones va a la par, en la Grecia antigua, del surgimiento de la *polis* y de las significaciones nuevas que ésta encarna: democracia, isonomía, libertad, *logos*, reflexividad. Por ser mucho más compleja, la situación es análoga en la Europa occidental moderna. Ciertamente, aquí, durante un largo período, el gran arte y la filosofía, y hasta la investigación científica, permanecen íntimamente ligados a las significaciones religiosas. Pero, ya la manera en que se sitúan en relación con ellas cambia. Y relativamente pronto, se crean grandes formas y obras «profanas» que la sociedad suscita y se muestra capaz de recibir. Kundera lo demostró a propósito de la novela, subrayando su «función» de cuestionamiento al orden establecido, y de la cotidianeidad. ¿Y cómo olvidar al escritor más grande de la Europa moderna, Shakespeare, en quien no se encontrará ni una pizca de religiosidad? Pero, a finales del siglo XVIII, la creación europea se libera de todo sentido «dado de antemano». Una de esas maravillosas «coincidencias» de la historia, es que la última gran obra de arte religioso, el *Réquiem* de Mozart, se haya escrito en 1791, en el momento en que la Revolución francesa se disponía a atacar a la Iglesia y al cristianismo, algunos años después que Lessing hubiera definido el espíritu de las Luces como el triple rechazo de la Revelación, de la Providencia y de la Condenación eterna, algunos años antes de que Laplace respondiera, acerca de la ausencia de Dios en el *Sistema del mundo*, que no necesitaba esa hipótesis. Esta eliminación del sentido «dado de antemano» no le impidió a Europa entrar, por ciento cincuenta años, de 1800 a 1950, en un período de creación extraordinaria en todos los ámbitos. Para los grandes novelistas, los grandes músicos, los grandes pintores de ese período, no hay sentido dado de antemano (no más que para los grandes matemáticos y científicos). Existe la lúcida ebriedad de la investigación y de la creación de sentido

y, ciertamente, no es accidental que la significación más densa de sus obras sea una permanente interrogación sobre la significación misma, por la cual Proust, Kafka, Joyce y tantos otros se emparentan con la tragedia ateniense.

Si ese período concluye alrededor de 1950 (fecha evidentemente «arbitraria», para fijar las ideas), no es porque estemos entrando en una fase más «democrática» que antes—se podría sostener lo contrario sin caer en una paradoja—, sino porque el mundo occidental está entrando en crisis, y esa crisis consiste precisamente en eso, en que *deja de cuestionarse verdaderamente.*

ESPRIT: ¿No habría una relación entre la falta de sentido y la pérdida de ese gran arte del que usted habla?

C.C.: Está claro que las dos cosas van juntas. El gran arte es a la vez la ventana de la sociedad sobre el caos y la forma dada a este caos (mientras que la religión es la ventana hacia el caos y la *máscara* que oculta ese caos). El arte es una forma que no enmascara nada. A través de esa forma, el arte muestra, indefinidamente, el caos; y por esa vía cuestiona las significaciones establecidas, hasta la significación de la vida humana y de sus contenidos más indiscutibles. El amor está en el centro de la vida personal en el siglo XIX; y *Tristán* no sólo es la encarnación más intensa de ese amor, sino también la demostración de lo que sólo puede realizarse en la separación y la muerte.

Por eso, lejos de ser incompatible con una sociedad autónoma, democrática, el gran arte le es inseparable. Pues una sociedad democrática sabe, debe saber, que no hay significación asegurada, que vive sobre el caos, que ella misma es un caos que debe darse su forma, jamás fijada de una vez para siempre. Es a partir de ese saber que crea sentido y significación. Ahora bien, ese saber —vale decir, el saber de la mortalidad, volveremos a él— es el que la sociedad y el hombre contemporáneos recusan y rechazan. Y por ese mismo camino, el gran arte se vuelve imposible, en el mejor de los casos marginal, sin participación recreadora del público.

Ustedes preguntaban si la experiencia de la libertad no se vuelve insostenible. Hay dos respuestas a esta pregunta, que son solidarias. La experiencia de la libertad se vuelve insostenible en la medida en que no se logra hacer nada con esa libertad. ¿Por qué queremos la libertad? Primero, la queremos, ciertamente, por ella misma; pero también, para poder *hacer* cosas. Si no se puede, si no se quiere hacer nada, esa libertad se convierte en la pura figura del vacío. Horrorizado ante ese vacío, el hombre contemporáneo se refugia en la acumulación laboriosa de sus «ratos libres», en una rutina cada vez más repetitiva y cada vez más acelerada. Al mismo tiempo, la experiencia de la libertad es indisociable de la experiencia de la mortalidad. (Las «garantías de sentido» son evidentemente el equivalente de la denegación de la mortalidad: aquí también, el ejemplo de las religiones es elocuente.) Un ser —individuo o sociedad— no puede ser autónomo si no ha aceptado su mortalidad. Una verdadera democracia —no una «democracia» como simple trámite—, una sociedad autorreflexiva, y que se autoinstituye, que siempre pueda cuestionar sus instituciones y sus significaciones, vive precisamente en la experiencia de la mortalidad virtual de toda significación instituida. Sólo a partir de ahí puede crear y, en último caso, instaurar «monumentos imperecederos»: imperecederos en tanto demostración, para todos los hombres del futuro, de la posibilidad de crear significación habitando al borde del Abismo.

Ahora bien, es evidente que la verdad última de la sociedad occidental contemporánea es la huida desesperada frente a la muerte, la tentativa de recubrir nuestra mortalidad, que se expresa de mil maneras, con la supresión del luto, con los «profesionales de la muerte», con los entubados y las ramificaciones interminables de la obstinación terapéutica, con la formación de psicólogos especializados en «asistir» a los moribundos, con la relegación de los ancianos, etc.

ESPRIT: Si nos negamos a perder la esperanza en la democracia moderna, si pensamos que todavía debería existir la posibilidad

de crear significaciones sociales ¿no nos topamos entonces con un discurso antropológico, un discurso un tanto tocquevillano que iría de Furet a Gauchet, y que consiste en decir que la evolución de las sociedades democráticas lleva a los individuos a refugiarse en la esfera privada, a individualizarse? ¿No es ésa una pendiente estructural de las sociedades modernas? Inversamente, según su pensamiento, que es un pensamiento de la acción, ¿cuáles son las condiciones de una acción autónoma en una sociedad democrática? ¿Acaso no existe la posibilidad de actuar públicamente en esta conmoción?

C.C.: La «pendiente estructural» de la que ustedes hablan —no es «estructural», es *histórica*— es la de las sociedades capitalistas modernas, no la de la democracia.

Pero primero haré una observación «filológica». Pienso que hay una confusión que pesa mucho en las discusiones contemporáneas. En Tocqueville, el sentido del término «democracia» no es político sino sociológico. Equivale, en último término, a la supresión de los *status* hereditarios, que instaura una «igualdad de condiciones», al menos jurídica. Esta igualación desemboca, o puede desembocar, en la creación de una masa de individuos indiferenciados, a quienes importa esa indiferenciación y que rechazan la excelencia. Al final, está la aparición del «Estado tutelar», el más benévolo y el más terrible de los tiranos, y el «despotismo democrático» (noción absurda a mi entender, pues cualquier despotismo sólo puede existir al instaurar nuevas desigualdades). Tocqueville acepta el movimiento de igualación, que considera como la tendencia irreversible de la historia (a su modo de ver buscada por la Providencia), pero su pesimismo se nutre de su nostalgia por los tiempos antiguos, en que la excelencia y la gloria individuales no eran imposibilitadas por lo que llama «democracia».

Para mí, como ustedes saben, el sentido primero —del cual derivan todos los demás— del término democracia es político: régimen en el que todos los ciudadanos son capaces de gobernar y ser gobernados (dos términos indisociables); régimen de

autoinstitución explícita de la sociedad; régimen de reflexividad y de autolimitación.

Una vez planteado esto, la cuestión antropológica es, evidentemente, fundamental. Siempre ha estado en el centro de mis preocupaciones, y por eso, desde 1959-1960, le di tanta importancia al fenómeno de la *privatización* de los individuos en las sociedades contemporáneas, y a su análisis. Porque el equilibrio y la conservación de la sociedad capitalista moderna, a partir de los años cincuenta, se obtiene con la devolución de cada uno a su esfera privada y su encierro en ésta (lo cual se hace posible gracias al desahogo económico de los países ricos, pero también por toda una serie de transformaciones sociales, sobre todo en materia de consumo y de «ocio»), paralelo y sincrónico con un inmenso movimiento «espontáneo» (y en lo esencial, inducido por toda la historia precedente) de *retiro* de la población, de apatía y de cinismo hacia los asuntos políticos. Y, desde los años cincuenta, esta evolución se acentúa, a pesar de algunos contrafenómenos sobre los que volveremos luego. Sin embargo, la paradoja es que el capitalismo no pudo desarrollarse y sobrevivir más que por la conjunción de dos factores, ambos referidos a la antropología, y que los está destruyendo a ambos.

El primero era el conflicto social y político, traducción de las luchas de los grupos y de los individuos por la autonomía. Ahora bien, sin ese conflicto no hubiera existido, en el plano político, lo que ustedes llaman «democracia». El capitalismo como tal no tiene nada que ver con la democracia (basta con mirar a Japón, así antes como después de la guerra). Y, en el plano económico, sin las luchas sociales, el capitalismo se hubiera derrumbado decenas de veces en dos siglos. La reducción en la duración de la jornada, de la semana, del año y de la vida laboral acabó con el desempleo potencial; la producción encontró salidas en los mercados internos de consumo, constantemente ampliados por las luchas obreras y los aumentos salariales reales que ellas produjeron; las irracionalidades de la organización capitalista de la producción se corrigieron mal que bien con la resistencia permanente de los trabajadores.

El segundo es que el capitalismo sólo pudo funcionar porque heredó una serie de tipos antropológicos que no creó, ni hubiera podido crear, él mismo: jueces incorruptibles, funcionarios íntegros y weberianos, educadores entregados a su vocación, obreros con un mínimo de conciencia profesional, etc. Estos tipos no surgen y no pueden surgir por sí mismos, fueron creados en períodos históricos anteriores, en referencia a valores entonces consagrados e indiscutibles: la honradez, el servicio al Estado, la transmisión del saber, el trabajo bien hecho, etc. Ahora, vivimos en sociedades en que esos valores se volvieron pública y notoriamente irrisorios, en que sólo cuenta la cantidad de dinero que usted se embolsó, no importa cómo, o el número de veces en que salió en la televisión. El único tipo antropológico creado por el capitalismo, y que al principio le era indispensable para instaurarse, era el empresario schumpeteriano: una persona apasionada con la creación de esta nueva institución histórica, *la empresa*, y con su constante crecimiento mediante la introducción de nuevas tecnologías y nuevos métodos de penetración del mercado. Ahora bien, incluso ese tipo es destruido por la evolución actual; en lo que a producción se refiere, el empresario es sustituido por una burocracia de *ejecutivos*; en cuanto al dinero, las especulaciones en la Bolsa, las OPAS (Oferta Pública de Adquisiciones), las intermediaciones financieras, reportan muchos más beneficios que las actividades «empresariales».

Entonces, al mismo tiempo que asistimos, mediante la privatización, al deterioro creciente del espacio público, comprobamos la destrucción de los tipos antropológicos que condicionaron la existencia misma del sistema.

ESPRIT: Usted describe una «oligarquía liberal» que funcionaría a puerta cerrada y que se alegraría mucho por ello, ya que así podría atender tranquilamente sus asuntos —la población no interviniendo más que para elegir tal o cual equipo político—. ¿Es seguro que esto funcione realmente así? Porque también, en esta sociedad, hay luchas sociales y formas de conflicto fuertes. Sin duda, en la actualidad, están menos centralmente organizadas

en torno al trabajo que en el pasado, como las luchas de antaño ligadas a los conflictos sociales. No es seguro, sin embargo, que se pueda afirmar tan categóricamente que hay un repliegue hacia la esfera privada.

Tomemos un ejemplo extremo: los motines como el de Vaulx-en-Velin también son el testimonio de una voluntad que, tanto como la del movimiento obrero del siglo XIX, es la de una participación activa. Al contrario, la sociedad francesa de hace cincuenta años era mucho menos participativa y mucho más exclusiva que ahora. Ha habido de todos modos, si se puede decir, «progreso» en la democracia, aun si es a través de la cultura triunfante de los medios masivos. Por lo tanto, no se puede decir que todo eso sea, simplemente, una demanda de mayor poder adquisitivo y de entrada al capitalismo.

C.C.: De lo que se trata es de saber qué es lo que se considera como esencial o central en el sistema, y qué es lo que se considera como secundario, periférico, como «ruido». La oligarquía liberal, ciertamente, no funciona a puerta cerrada; pero hay que entender que mientras *menos* funcione a puerta cerrada, *más* fuerte es, precisamente, en cuanto oligarquía. De hecho, está bastante «cerrada» sociológicamente (c.f. los orígenes del reclutamiento en las grandes escuelas, etc.). Desde su propio punto de vista, tendría un gran interés en ampliar las bases de su reclutamiento, en transformarse en la cuna de la autocooptación. No por ello se volvería más «democrática», no más de lo que se volvió democrática la oligarquía romana cuando al fin aceptó en su seno a los *homines novi*. Por otra parte, el régimen liberal (en oposición al régimen totalitario) le permite percibir «señales» que vienen de la sociedad, incluso fuera de los canales oficiales o legales, y en principio, reaccionar, reacomodar. En realidad, lo hace cada vez menos. ¿En qué acabó Vaulx-en-Velin (fuera de la creación de algunos comités y puestos burocráticos «para tratar el problema»)? ¿Qué sucede en los Estados Unidos con los ghettos, la droga, el derrumbe de la educación y todo lo demás?

En realidad, después de la derrota de los movimientos de los años sesenta, las dos «crisis del petróleo», y la contraofensiva

liberal (en el sentido capitalista del término), representada inicialmente por la pareja Thatcher-Reagan, pero que finalmente ganó en todas partes, se comprueba un nuevo dispositivo de «estrategia social». Se mantiene una situación holgada o tolerable para el 80 u 85% de la población (inhibida, además, por el temor al desempleo), y se traslada toda la mierda del sistema sobre el 15 o 20% «inferiores» de la sociedad, que no pueden reaccionar sino rompiendo cosas, con la marginación y la criminalidad; desempleados e inmigrantes en Francia y en Inglaterra, negros e hispanos en los Estados Unidos, etc.

Claro, subsisten y resurgen aquí y allá conflictos y luchas. No estamos en una sociedad muerta. En Francia, en estos últimos años, hubo conflictos con los estudiantes universitarios, los estudiantes secundarios, los empleados ferroviarios, las enfermeras. Hubo un fenómeno importante: la creación de las coordinaciones, nueva forma de autoorganización democrática de los movimientos, que traducen la experiencia con la burocracia y la desconfianza hacia ella —aun si partidos y sindicatos intentan siempre fagocitar esos movimientos.

Pero también hay que comprobar que esos movimientos contra el orden existente son corporativistas la mayor parte del tiempo y, en todo caso, muy parciales y muy limitados en cuanto a sus objetivos. Todo ocurre como si la enorme desilusión provocada a la vez por el derrumbe de la mistificación comunista y por el irrisorio espectáculo del funcionamiento efectivo de la «democracia», condujera a que ya nadie quiera meterse en política, en el sentido verdadero del término, pues la palabra misma se volvió sinónimo de componenda, de chanchullo, de manejo sospechoso. En todos esos movimientos, toda idea de ampliar la discusión, o de tomar en cuenta problemas políticos más vastos, se manda al diablo. (Y ni siquiera se lo podríamos reprochar, ya que los que intentan introducir la «política» en ellos son generalmente dinosaurios residuales, trotskistas u otros.) El caso más contundente es el de los ecologistas, que fueron arrastrados a su pesar hacia debates de política general —mientras que la cuestión ecológica implica, es evidente, la

totalidad de la vida social. Decir que hay que salvar al medio ambiente es decir que hay que cambiar radicalmente el modo de vida de la sociedad, renunciar a la carrera desenfrenada por el consumo. No es nada menos que eso *la* cuestión política, psíquica, antropológica, filosófica que se plantea, en toda su profundidad, a la humanidad contemporánea.

Con esto no quiero decir que la alternativa de la acción sea todo o nada, sino que una acción lúcida siempre debe tener en vista el horizonte de la globalidad, debe inscribirse en la generalidad del problema social y político, incluso si debe saber que por el momento sólo puede obtener un resultado parcial y limitado. Esta exigencia debe ser asumida por los participantes.

Por otra parte, no se puede decir, como ustedes hacen, que hoy la sociedad es mucho más inclusiva, sin preguntarse: ¿inclusiva *en qué*? Es inclusiva en lo que ella misma es, en ese magma de significaciones imaginarias dominantes que traté de describir.

ESPRIT: Hay un punto que todavía no hemos abordado, pero que usted acaba de nombrar a propósito de las incoherencias de la ecología: es el problema de la evolución de la técnica. Es un placer poder hacerle esta pregunta, ya que usted es uno de los escasos filósofos contemporáneos que han frecuentado el terreno de las ciencias exactas. Vivimos en una época en la que algunos tienden a ver la fuente de todos los males de nuestra sociedad en la tecnología. ¿Piensa usted que, en efecto, la técnica es un sistema que se ha vuelto completamente autónomo, sobre el cual el ciudadano ya no tiene medios para actuar?

C.C.: Dos hechos me parecen indudables. Primero, que la tecnociencia se ha vuelto autónoma: nadie controla su evolución y su orientación, y a pesar de los diferentes «comités de ética» (lo irrisorio del título no merece comentarios, y delata la vacuidad de la cosa), no se toman en consideración en absoluto los efectos directos y laterales de esa evolución. En segundo lugar, se trata de una trayectoria inercial, en el sentido de la física; abandonado a sí mismo, el movimiento continúa.

Esta situación encarna y expresa todos los rasgos de la situación contemporánea. Ahí, la expansión ilimitada de un pseudodominio es perseguida en sí misma, desprendida de todo fin racional o razonablemente discutible. Se inventa todo lo que se pueda inventar, se produce todo lo que pueda ser (rentablemente) producido; las «necesidades» correspondientes serán suscitadas luego. Al mismo tiempo, el vacío de sentido esta enmascarado por la mistificación cientificista, más poderosa que nunca, y esto, paradójicamente, en un momento en que la verdadera ciencia, más que nunca, es aporética en cuanto a sus fundamentos y a las implicaciones de sus resultados. En fin, encontramos ante esa ilusión de poder absoluto, la huida ante la muerte y su negación: tal vez sea yo débil y mortal, pero el poder existe en alguna parte, en el hospital, en el acelerador de partículas, en los laboratorios de biotecnología, etc.

Que esta evolución destructiva de la tecnociencia también sea, a la larga, autodestructiva para la propia tecnociencia me parece algo seguro, pero sería largo de discutir. Lo que debe subrayarse desde ahora es que primero hay que disipar esa ilusión de poder absoluto. Luego que, por primera vez en la historia de la humanidad, la cuestión, extremadamente difícil, de un control (distinto al eclesiástico) sobre la evolución de la ciencia y de la técnica, se plantea con radicalidad y urgencia. Esto exige una reconsideración de todos los valores y costumbres que nos dominan. Por un lado, somos los habitantes privilegiados de un planeta tal vez único en el universo —en todo caso, si se me permite el autocentrismo: único para nosotros—, de una maravilla que no creamos y que estamos destruyendo alegremente. Por otro lado, es evidente que no podemos renunciar al saber sin renunciar a lo que hace de nosotros seres libres. Pero, como el poder, el saber no es inocente. Entonces, por lo menos hay que tratar de entender lo que estamos queriendo saber, y estar atentos a las posibles recaídas de ese saber. Otra vez aparece aquí la cuestión de la democracia, bajo múltiples formas. En las condiciones y las estructuras presentes, es fatal que las decisiones sobre todo esto pertenezcan a políticos y burócratas ignorantes, y a

tecnocientíficos movidos esencialmente por una lógica competitiva. Es imposible que la colectividad política se forme una opinión razonable en estas condiciones. Todavía más importante es que en este plano, se juega, por así decirlo, la cuestión de la norma esencial de la democracia: la evitación de la *hybris*, la autolimitación.

ESPRIT: Entonces, lo que usted llama el «proyecto de autonomía» pasa, finalmente, por la educación.

C.C.: La importancia de la educación en una sociedad democrática es indiscutible. En un sentido, se puede decir que una sociedad democrática es una inmensa institución de educación y de autoeducación permanente de sus ciudadanos, y que no podría vivir sin eso. Porque una sociedad democrática, en tanto sociedad *reflexiva*, debe apelar constantemente a la actividad lúcida y a la opinión ilustrada de todos los ciudadanos. O sea, exactamente lo contrario de lo que sucede hoy, con el reinado de los políticos profesionales, de los «expertos» de los sondeos televisivos. Y no se trata, no esencialmente en todo caso, de la educación que da el «Ministerio de Educación». Ni tampoco de la idea de que con una enésima «reforma de la educación» nos acercaríamos a la democracia. La educación comienza con el nacimiento del individuo y acaba con su muerte. Tiene lugar en todas partes y siempre. Los muros de las ciudades, los libros, los espectáculos, los acontecimientos, educan —y hoy, en lo esencial, «deseducan»— a los ciudadanos. Comparen la educación que recibían los ciudadanos atenienses (y las mujeres, y los esclavos) cuando asistían a las representaciones de la tragedia, y la que recibe un telespectador de hoy cuando mira *Dynasty* y *Perdu de vue*.

ESPRIT: La autolimitación nos lleva de nuevo al debate sobre la mortalidad y la inmortalidad, que parece central: lo que sorprende al leerlo a usted, es que uno tiene la impresión de que, por una parte, están los escritos políticos y, por otra parte, la

obra del filósofo-psicoanalista. Pero, de hecho, hay en sus obras un tema común permanente, que es la cuestión del tiempo: ¿cómo reanudar una relación con el tiempo y a la vez librarse del fantasma de la inmortalidad?

C.C: Primero se trata de salir de la ilusión moderna de la linealidad, del «progreso», de la historia como acumulación de las adquisiciones o procesos de «racionalización». El tiempo humano, como el tiempo del ser, es tiempo de creación-destrucción. La única «acumulación» que hay en la historia humana, a largo plazo, es la de lo instrumental, lo técnico, lo conjuntista-identitario. Incluso, ésta no es forzosamente irreversible. Una acumulación de las significaciones es un sinsentido. Sólo puede haber, sobre segmentos históricos dados, una relación profundamente *histórica* (es decir todo, menos lineal y «acumulativa») entre las significaciones creadas por el presente y las del pasado. Y sólo al salir del fantasma de la inmortalidad (cuyo objetivo es precisamente abolir el tiempo) se puede recobrar una verdadera relación con el tiempo. Más exactamente —porque la expresión «relación con el tiempo» es bizarra—, el tiempo no es una cosa exterior a nosotros, con la que podríamos tener una relación; *estamos* en el tiempo y el tiempo nos hace, sólo entonces podemos estar verdaderamente presentes en el presente, al estar abiertos al porvenir y al mantener con el pasado una relación que no sea ni de repetición, ni de rechazo. Liberarse del fantasma de la inmortalidad —o en su forma vulgar, de un «progreso histórico» garantizado— es liberar nuestra imaginación creadora y nuestro imaginario social creador.

ESPRIT: Aquí se puede recordar uno de sus textos de *El Mundo fragmentado*, «El estado del sujeto hoy»*, en donde se ve que la cuestión de la imaginación es central. Se trata, en efecto, de

* Nota: La versión en castellano de este textoha sido publicada en *Psicoanálisis, proyecto y elucidación*, Nueva Visión, 1992.

liberar a un sujeto capaz de imaginar, es decir —en el fondo— de imaginar otra cosa y por lo tanto, de no estar alienado por el tiempo pasado-presente. Lo interesante es que la obra es en el fondo esa capacidad del sujeto de volverse sujeto imaginante. ¿Debe esperarse en una sociedad democrática que ese sujeto imaginante haga una obra, en el sentido de un producto, o bien ese sujeto imaginante es ya, en el fondo, una obra?

C.C.: Hay varios niveles en la pregunta. Primero, el sujeto es *siempre imaginante*, haga lo que haga. La psique es imaginación radical. La heteronomía también puede ser vista como el bloqueo de esa imaginación en la repetición. La obra del psicoanálisis es el devenir autónomo del sujeto en el doble sentido de la liberación de su imaginación y de la instauración de una instancia reflexiva y deliberante que dialogue con esa imaginación y juzgue sus productos.

Ese mismo devenir autónomo del sujeto, esa creación de un individuo imaginante y reflexivo, será también la obra de una sociedad autónoma. Evidentemente, no pienso en una sociedad en que todo el mundo fuera Miguel Ángel o Beethoven, ni siquiera un artesano fuera de serie. Pero pienso en una sociedad en la que todos los individuos estén abiertos a la creación, puedan recibirla creativamente, librados a hacer de ella lo que quieran.

Esprit: El problema de «hacer obra», en el sentido de obra de arte, es entonces secundario.

C.C.: Es secundario en el sentido de que no todo el mundo puede, ni debe, ser creador de obras de arte en el sentido propio del término. No es secundario en el sentido de la creación de obras, en el sentido más genérico del término, por la sociedad: obras de arte, obras de pensamiento, obras institucionales, obras de «cultura de la naturaleza», si se me permite la expresión. Son las creaciones que van más allá de la esfera privada, que se relacionan con lo que llamo las esferas privada-

pública y pública-pública. Esas creaciones necesariamente tienen una dimensión colectiva (sea en su realización, sea en su recepción), pero también son el sedimento de la identidad colectiva. Es lo que olvidan, dicho entre paréntesis, el liberalismo y el «individualismo». Y es cierto que en teoría, y hablando rigurosamente, en el liberalismo y el «individualismo», la cuestión de una identidad colectiva —de un conjunto con el que uno pueda, en aspectos esenciales, identificarse, en el que uno participe y del que uno se preocupe, del destino del cual uno se sienta responsable—, no puede y no debe plantearse, no tiene ningún sentido. Pero como es una cuestión inevitable, en los hechos, el liberalismo y el «individualismo» se refugian vergonzosamente y a escondidas en identificaciones dadas empíricamente, y en realidad sobre la «nación». Esta nación surge, como un conejo de la galera, de todas las teorías y «filosofías políticas» contemporáneas. (¡Se habla a la vez de los «derechos *humanos*» y de «soberanía de la *nación*»!). Ahora bien, si la *nación* no debe definirse por el «derecho de la sangre» (lo que nos lleva directamente al racismo), sólo hay una base sobre la cual puede ser defendida razonablemente: como colectividad que ha creado obras que puedan pretender una validez universal. Más allá de las anécdotas folklóricas y de las referencias a una «historia» ampliamente mítica y unilateral, ser francés significa pertenecer a una cultura que va de las catedrales góticas a la Declaración de los Derechos Humanos y de Montaigne a los impresionistas. Y, como ninguna cultura puede reivindicar para sus obras el monopolio de la pretensión a la validez universal, la significación imaginaria «nación» no puede sino perder su importancia cardinal.

Si sus instituciones constituyen una colectividad, sus obras son el espejo en el que puede mirarse, reconocerse, interrogarse. Son el vínculo entre su pasado y su porvenir, son un depósito de memoria inagotable al mismo tiempo que el apoyo para su creación venidera. Por eso, los que afirman que en la sociedad contemporánea, en el marco del «individualismo democrático», ya no hay lugar para las grandes obras, sin saberlo y sin quererlo, están condenando a muerte a esta sociedad.

¿Cuál será la identidad colectiva, el «nosotros», de una sociedad autónoma? Somos los que hacemos nuestras propias leyes, somos una colectividad autónoma formada por individuos autónomos. Y podemos mirarnos, reconocernos, interrogarnos en y por nuestras obras.

ESPRIT: —¿Pero no tiene uno la sensación de que ese «mirarse en una obra» nunca funcionó en la contemporaneidad? Los grandes períodos de creación artística no coinciden con los momentos en que la sociedad se contempla en sus obras. La sociedad de la época no se miraba en Rimbaud, ni en Cézanne: lo hizo después. Por otra parte, ¿no se debe considerar hoy que somos tributarios de todas las tradiciones que han hecho a nuestra sociedad, aun si no son compatibles unas con otras?

C.C.: ¿Usted está tomando un caso, casi único, ciertamente lleno de significación, pero no de la que usted le atribuye. Para decirlo en pocas palabras, el «genio desconocido» a esa escala es una producción de fines del siglo XIX. Ahí se produce, con el auge de la burguesía, una profunda escisión entre cultura popular (rápidamente destruida, por lo demás) y cultura dominante, que es la cultura burguesa del arte vulgar. El resultado es la aparición, por primera vez en la historia, del fenómeno de la *vanguardia* y del artista «incomprendido», no «por accidente», sino necesariamente. Porque el artista se ve reducido al dilema siguiente: ser comprado por los burgueses y la Tercera República, volverse un artista oficial y vulgar —o dejarse llevar por su genio y vender, si lo logra, algunos cuadros por cinco o diez francos. Luego, está la conocida degeneración de la «vanguardia», cuando lo único que cuenta es «escandalizar al burgués» (*épater le bourgeois*). Este fenómeno está ligado a la sociedad capitalista, no a la democracia. Traduce, precisamente, la escisión no democrática entre la cultura y la sociedad en su conjunto.

Por el contrario, la tragedia isabelina o las corales de Bach son obras que el pueblo de la época iba a ver al *Theatre du Globe* o cantaba en las iglesias.

En cuanto a la cuestión de la tradición, una sociedad no está obligada a repetirla para tener una relación con ella, incluso todo lo contrario. Una sociedad puede tener con su pasado una relación de repetición rígida —es el caso de las sociedades llamadas precisamente tradicionales— o simplemente erudita, museística y turística, que es cada vez más el caso de la nuestra. En ambos casos, se trata de un pasado muerto. Un pasado vivo no puede existir más que para un presente creador y abierto al porvenir. Piense en la tragedia ateniense. Entre la cuarentena de obras que nos han llegado, sólo una, *Los persas* de Esquilo, se inspira en un acontecimiento de actualidad. Todas las demás toman su tema de la tradición mitológica; pero cada tragedia remodela esa tradición, renueva su significación. Entre la *Electra* de Sófocles y la de Eurípides no hay, por así decirlo, nada en común, salvo el bosquejo de la acción. Hay ahí una fantástica libertad nutrida de un trabajo sobre la tradición y que crea obras que los rapsodas que recitaban los mitos, o incluso Homero, no hubieran podido ni soñar. Más cerca de nosotros, podemos ver cómo Proust transubstancia, en una obra profundamente innovadora, toda la tradición literaria francesa. Y los grandes surrealistas estaban infinitamente más nutridos de esa tradición que los académicos de su época.

ESPRIT: No vamos a lanzar de nuevo el debate sobre la vida intelectual francesa. Pero es sorprendente observar, en relación con el problema de la mortalidad, la corriente actual de la deconstrucción, en torno a un fondo heideggeriano o judío. Algunos nos hablan indefinidamente de la mortalidad o de la finitud, pero de una finitud de la que no se podría decir otra cosa sino comprobar que es finitud. ¿No es éste el síntoma de una especie de bloqueo? Si se sigue esa corriente, sobre todo se debería no actuar, llegando finalmente a una especie de elogio de la pasividad. Si admitimos que no son todos farsantes se ve que hay un pensamiento de la finitud que, por decirlo de alguna manera, se muerde la cola. ¿Por qué entonces ese pensamiento tiene tanto éxito?

C.C.: Yo, por mi parte, veo ahí otra manifestación —una más— de la esterilidad de la época. Y no es una casualidad que corra a la par de las proclamaciones ridículas del «fin de la filosofía», las aproximaciones confusas sobre el «fin de los grandes relatos», etc. Tampoco lo es que los representantes de esas tendencias no sean capaces de producir otra cosa que comentarios sobre los escritos del pasado y eviten cuidadosamente referirse a las cuestiones que suscitan la ciencia, la sociedad, la historia, la política actuales.

Esa esterilidad no es un fenómeno individual, sino que traduce precisamente la situación histórico-social. También hay, ciertamente, un factor filosófico «intrínseco», por decirlo de alguna manera: es evidente que la crítica interna del pensamiento heredado, sobre todo de su racionalismo, debe hacerse. Pero, a pesar de la pomposidad de la «deconstrucción», esa crítica se hace de una manera reduccionista. Reducir toda la historia del pensamiento greco occidental a la «clausura de la metafísica» y al «onto-teo-logo(falo)-centrismo», es ocultar una multitud de gérmenes infinitamente fecundos que contiene esa historia; identificar el pensamiento filosófico con la metafísica racionalista es simplemente absurdo. Por otra parte y sobre todo, una crítica incapaz de plantear otros principios que los que critica, está condenada, justamente, a permanecer ella misma en el círculo definido por los objetos criticados. Así es como, finalmente, toda la crítica hecha al «racionalismo» hoy desemboca simplemente en un irracionalismo que no es sino su otra cara, y en el fondo, en una posición filosófica tan vieja como la metafísica racionalista misma. La salida, en relación con el pensamiento heredado, presupone la conquista de un nuevo punto de vista, que esa tendencia es incapaz de producir.

Pero una vez más, es la situación histórico-social en su conjunto la que aquí tiene mayor peso. La incapacidad de lo que hoy se hace pasar por filosofía para crear nuevos puntos de vista y nuevas ideas filosóficas expresa, en ese campo particular, la incapacidad de la sociedad contemporánea de crear nuevas significaciones sociales y de cuestionarse a sí misma. Hace un

momento traté de aclarar, en la medida de lo posible, esta situación. Pero no hay que olvidar que cuando todo se ha dicho, no tenemos, y no podemos tener, una «explicación» de ello. De la misma manera que la creación no es «explicable», la decadencia o la destrucción tampoco lo son. Los ejemplos históricos son legión, sólo citaré uno. En el siglo V están en Atenas, para no hablar del resto, los tres grandes trágicos, y Aristófanes, y Tucídides. En el siglo IV, no hay nada comparable. ¿Por qué? Siempre se podrá decir que los atenienses fueron derrotados en la guerra del Peloponeso. ¿Y entonces? ¿Por eso se transformaron sus genes? Atenas en el siglo IV ya no es Atenas. Están evidentemente los dos grandes filósofos que levantan vuelo cuando cae la noche, pero que son esencialmente los extraños productos del siglo precedente. Y sobre todo están los retóricos, de los que precisamente hoy estamos provistos en abundancia.

Todo esto se combina hoy con una irresponsabilidad política total. Ciertamente, la mayoría de esos filósofos gritaría a quien quisiera escucharlo, su abnegación por la democracia, por los derechos humanos, por el antirracismo, etc. ¿Pero en nombre de qué? ¿Y por qué se les creería, cuando en realidad están profesando un relativismo absoluto, y proclaman que todo es un «relato» —*vulgo*, habladurías? Si todos los «relatos» son lo mismo, en nombre de qué condenar el «relato» de los aztecas y sus sacrificios humanos, o el «relato» hitleriano y todo lo que implica? ¿Y en qué la proclamación del «fin de los grandes relatos» no es ella misma un relato? La imagen más clara de esa situación la proporcionan las «teorías del postmodernismo», que son la más nítida expresión —yo diría la más cínica—, del rechazo (o de la incapacidad) de poner en cuestión la situación actual.

En cuanto a mí, precisamente porque tengo un proyecto que no abandono, estoy obligado a tratar de ver lo más claramente posible la realidad y las fuerzas efectivas en juego en el campo histórico-social. Como decía alguien, trato de mirar con «sentidos sobrios». Hay momentos en la historia en los que todo lo que se puede hacer en lo inmediato es un lento y largo trabajo de

preparación. Nadie puede saber si estamos atravesando una breve fase de letargo de la sociedad, o si estamos entrando en un largo período de regresión histórica. Pero no soy impaciente.

Post-scriptum

La entrevista precedente fue realizada hace cuatro años. En cierto sentido, en lo referente a su tema principal —el deterioro de Occidente—, no hay mucho que agregar. En otro sentido, los cambios de la escena planetaria y de su dinámica exigirían nuevos desarrollos que pueden ser expuestos aquí, pero de los cuales sólo esbozaré algunos lineamientos principales.

El estado de profunda apatía política característico de las sociedades occidentales sigue siendo tan fuerte como siempre. Ciertamente tuvo un papel central en la demostración dramática de la inexistencia de una política de «Europa», ocasionada por los acontecimientos de Yugoslavia. Estos mismos acontecimientos, al igual que los de Somalía o de Ruanda y de Burundi, han demostrado el carácter irrisorio del «Nuevo Orden mundial» y la impotencia efectiva de la política norteamericana.

El integrismo islámico está destrozando Argelia donde el número de víctimas del terrorismo y del contra-terrorismo aumenta cada día. De otra forma, lo mismo es válido para Sudán. Los efectos del acuerdo de «paz» entre Israel y la OLP siguen siendo dudosos dada la actitud de los colonos israelíes y la creciente oposición palestina a Arafat, tanto de la «derecha» como de la «izquierda».

Pero mucho más importante es el cambio en la perspectiva mundial. Las hipótesis básicas sobre las que se tendría que haber fundado cualquier análisis razonable durante los períodos 1950-1985 son o devienen rápidamente obsoletas. Los países de la ex-URSS se encuentran en un estado caótico y no se puede decir absolutamente nada en cuanto a la dirección de su evolución; de hecho, simplemente no hay dirección alguna. Este hecho, en y por sí mismo, ya introdujo una inestabilidad esencial en las relaciones internacionales, totalmente diferente a

las tensiones más o menos reguladas del período de la Guerra fría. Esto coincide con una fase durante la cual Occidente es cada vez más incapaz de ocuparse de sus asuntos, tanto interiores como exteriores.

Sobre este punto serán necesarias algunas palabras más.

A pesar de las frases que se dicen aquí y allá sobre el carácter mundial del capitalismo, del imperialismo, etc., la totalidad de los análisis económicos, políticos y sociales del capitalismo desarrollados desde Smith y Ricardo pasando por Marx y hasta los keynesianos y los economistas neo-clásicos fueron realizados en un marco «nacional». Por ejemplo, el objeto central de la investigación siempre fue la economía «nacional» (Marx puede ser considerado como un analista ya sea de una economía nacional simple, aislada o bien de una «economía mundial» plenamente homogeneizada, lo que conduce a lo mismo), con un «comercio exterior» como apéndice menor y *ad libitum*. El relativo éxito del análisis keynesiano y de la política macro-económica que resultaba de ello, durante las primeras décadas de la post-guerra, se basaba en el hecho de que los gobiernos eran más o menos capaces de controlar, mediante medidas presupuestarias y monetarias (incluidas las manipulaciones de tipos de cambio sobre los cuales se suponía que ejercían un poder soberano), el nivel de empleo, el índice de crecimiento, el nivel de precios y la balanza de pagos. (Importa poco aquí que la realización simultánea de los objetivos deseados en estas cuatro variables a la vez, a grandes rasgos, se haya revelado imposible.) Pero existen cada vez menos economías «nacionales» en el sentido tradicional. De manera que, independientemente incluso del nivel de estupidez de los políticos, las políticas nacionales son cada vez menos capaces de influir en la evolución económica. Por una extraña coincidencia, este proceso se afirmó durante el mismo período (la década de los años 1980) durante el cual la locura neo-«liberal» de Thatcher y de Reagan se expandió entre los países ricos (incluidas la Francia y la España «socialistas»). De ahí resulta el estado caótico de la economía mundial, en el que todo tipo de «accidentes»

catastróficos son posibles. Y debiéramos recordar que la estabilidad social y política de los países «liberales», ricos durante la post-guerra, dependía fuertemente de la capacidad del sistema para proveer mercaderías —es decir, un pleno empleo aproximado y niveles de consumo crecientes.

El caos se completa con las evoluciones en el Tercer Mundo. Dejando de lado a los países islámicos, de los que ya he dicho algunas palabras, y América Latina, donde las perspectivas son oscuras, se está estableciendo rápidamente una división neta en dos zonas: una zona de miseria atroz, de luchas tribales y de muerte (sobre todo, pero no exclusivamente, en África), en la que hasta las dictaduras tradicionales corruptas y sostenidas por Occidente se tornan cada vez más inestables; y la zona este de Asia, formada por países en curso de industrialización rápida bajo regímenes políticos más o menos autoritarios y que poseen una mano de obra abundante, barata y sobre-explotada, cuya competencia, tanto en forma de exportaciones como de «deslocalización» de las fábricas, acentúa los problemas económicos de los países ricos. Pero la importancia de todos estos hechos palidece ante el proceso que se está dando en China: una industrialización vertiginosa en el interior de las estructuras deterioradas del poder político comunista. Cualquiera sea la evolución que se producirá en China, es cierto que ésta desestabilizará completamente el frágil desorden mundial existente.

Junio de 1995

Capítulo VI

El avance de la insignificancia*

OLIVIER MOREL: Primero, me gustaría evocar su trayectoria intelectual, a la vez atípica y simbólica. ¿Qué piensa usted hoy con respecto a esta aventura comenzada en 1946, con *Socialismo o Barbarie*?

CORNELIUS CASTORIADIS: Ya describí esto por lo menos dos veces[1], por lo que ahora seré muy breve. Comencé a interesarme por la política siendo muy joven. Había descubierto al mismo tiempo la filosofía y el marxismo cuando tenía doce años, y pertenecía a la organización ilegal de la Juventud comunista durante la dictadura de Metaxas en el último año del secundario, a los quince años. Al cabo de algunos meses, mis compañeros de célula (quisiera destacar sus nombres: Koskinas, Dodopoulos y Stratis) fueron detenidos, y, aunque fueron salvajemente torturados, no me entregaron. Así perdí el contacto, que retomé recién durante el comienzo de la ocupación alemana. Rápidamente descubrí que el Partido Comunista no tenía nada de revolucionario, sino que era una organización chauvinista y totalmente burocrática (hoy la llamaríamos una mini-sociedad totalitaria). Después de una tentativa de «reforma» con otros camaradas que, evidentemente, fracasó rápido, rompí con el Partido Comunista y me uní al grupo trotskista más a la izquierda, dirigido por una inolvidable figura revolucionaria, Spiros Stinas. Pero

* Entrevista con Olivier Morel, el 18 de junio de 1993, emitida por Radio Plurielle y publicada en *La République internationale des lettres*, en junio de 1994.

[1] En la «Introducción general» de la *Sociedad burocrática*, vol. I, París, 10/18, 1973, y en «Hecho y por hacer», epílogo de *Autonomía y Autotransformación de la sociedad, la filosofía militante de Cornelius Castoriadis*, París, Droz, 1989.

una vez más, en función también de lecturas de algunos libros milagrosamente salvados de los autos de fe de la dictadura (Souvarine, Ciliga, Serge, Barmine, y evidentemente Trotsky, quien articulaba visiblemente a, b ,c, pero no quería pronunciar d, e, f), empecé a pensar que la concepción trotskista era incapaz de dar cuenta tanto de la naturaleza de la «URSS» como de la de los partidos comunistas. La crítica al trotskismo y mi propia concepción cobraron forma definitiva durante la primera tentativa de golpe de Estado estalinista en Atenas, en diciembre de 1944. Se hizo, en efecto, visible que el PC no era un «partido reformista» aliado a la burguesía, como lo pretendía la concepción trotskista, sino que aspiraba a tomar el poder para instaurar un régimen del mismo tipo que existía en Rusia —previsión confirmada con estupor por los acontecimientos que siguieron, a partir de 1945, en los países de Europa oriental y central—. Esto también me llevó a rechazar la idea de Trotsky de que Rusia era un «Estado obrero deformado» y a desarrollar la concepción, que sigo considerando correcta, según la cual la revolución rusa había conducido a la instauración de un nuevo tipo de régimen de explotación y de opresión, en el que una nueva clase dominante, la burocracia, se había formado en torno del Partido Comunista. Llamé a este régimen capitalismo burocrático total y totalitario. Una vez que llegué a Francia, a fines de 1945, expuse estas ideas en el partido trotskista francés, lo que atrajo hacia mí un cierto número de camaradas con quienes formamos una tendencia crítica de la política trotskista oficial. En el otoño de 1948, cuando los trotskistas dirigieron a Tito, en el momento de la ruptura con Moscú la propuesta monstruosa e irrisoria de formar con él un Frente único, decidimos romper con el partido trotskista y fundamos el grupo y la revista *Socialismo o Barbarie*, cuyo primer número salió en marzo de 1949. La revista publicó 40 números hasta el verano de 1965 y el grupo mismo se disolvió en 1966-1967. Durante este período, el trabajo consistió, en primer lugar, en la profundización de la crítica al estalinismo, al trotskismo, al leninismo y finalmente al marxismo y al mismo Marx. Esta crítica a

Marx puede ser hallada ya en mi texto publicado en 1953-1954 («Sobre la dinámica del capitalismo»), que critica la economía de Marx, en los artículos de 1955-1958 («Sobre el contenido del socialismo»), que critica su concepción de la sociedad socialista y del trabajo, en «El movimiento revolucionario en el capitalismo moderno» (1960), y por último en textos escritos desde 1959 pero publicados en *S.o B.* en 1964-1965 con el título «Marxismo y teoría revolucionaria» y retomado como la primera parte de *La Institución imaginaria de la sociedad* (1975).

Después del fin de *Socialismo o Barbarie* no me volví a ocupar directa y activamente de política, salvo durante un breve período en Mayo del 68. Trato de estar presente como una voz crítica, pero estoy convencido de que el fracaso de las concepciones heredadas (ya sea del marxismo, del liberalismo o de los panoramas generales sobre la sociedad, la historia, etc.) hace necesaria una reconsideración de todo el horizonte de pensamiento en el que se situó desde hace siglos el movimiento político de emancipación. Es a este trabajo al que me dedico desde entonces.

O.M.: ¿Considera que la dimensión política y militante siempre fue primordial para usted? ¿La postura filosófica sería el punto silencioso que predetermina la posición política? ¿Se trata de dos actividades incompatibles?

C.C.: Seguramente que no. Pero antes que nada una aclaración: ya he dicho que para mí, desde el comienzo, las dos dimensiones no estaban separadas, pero al mismo tiempo, y desde hace mucho tiempo, considero que no hay pasaje directo de la filosofía a la política. El parentesco entre filosofía y política consiste en que ambas aspiran a nuestra libertad, a nuestra autonomía —como ciudadanos y como seres pensantes— y que en los dos casos hay al comienzo, una voluntad —pensada, lúcida, pero voluntad al fin— que aspira a esa libertad. Contrariamente a los absurdos que nuevamente están en curso hoy en Alemania, no hay fundación racional de la razón, ni fundación

racional de la libertad. En los dos casos, hay ciertamente una justificación razonable —pero viene después—, se apoya en lo que sólo la autonomía hace posible para los humanos. La pertinencia política de la filosofía es que la crítica y la elucidación filosóficas permiten destruir precisamente los falsos supuestos filosóficos (o teológicos) que a menudo sirvieron para justificar los regímenes heterónomos.

O.M.: Entonces el trabajo del intelectual es un trabajo crítico en la medida en que destruye las evidencias, en que está allí para denunciar lo que parece ser evidente. Es, tal vez, lo que usted pensaba cuando escribía: «Bastaba con leer seis líneas de Stalin para comprender que la revolución no podía ser *eso*.»

C.C.: Sí, pero aquí es necesaria otra aclaración: el trabajo del intelectual debería ser un trabajo crítico, y lo fue muchas veces en la historia. Por ejemplo, cuando nació la filosofía en la Grecia, los filósofos ponían en cuestión las representaciones colectivas establecidas, las ideas acerca del mundo, los dioses, el orden correcto de la ciudad. Pero muy rápidamente se produce una degeneración: los intelectuales abandonan, traicionan su papel crítico y se transforman en racionalizadores de lo que es, justificadores del orden establecido. El ejemplo más extremo, pero tal vez el más elocuente, al menos porque encarna un destino y un resultado casi necesario de la filosofía heredada, es Hegel, al proclamar al final: «Todo lo racional es real, y todo lo real es racional». En el período reciente, tenemos dos ejemplos flagrantes de ello, en Alemania Heidegger y su profunda adhesión, más allá de las peripecias y de las anécdotas, al «espíritu» del nazismo, y en Francia, Sartre, que por lo menos desde 1952 justificó los regímenes estalinistas y, cuando rompió con el comunismo ordinario, pasó a apoyar a Castro, a Mao, etc.

Esta situación no ha cambiado tanto, excepto en su expresión. Después del derrumbe de los regímenes totalitarios y de la pulverización del marxismo-leninismo, los intelectuales occidentales, en su mayoría, se la pasan glorificando a los

regímenes occidentales considerándolos como regímenes «democráticos», tal vez no ideales (no sé qué quiere decir esta expresión), pero como los mejores regímenes humanamente realizables, y afirmando que toda crítica de esta pseudo-democracia conduce derecho al Gulag. Tenemos así una repetición interminable de la crítica al totalitarismo, que llega setenta, sesenta, cincuenta, cuarenta, treinta, veinte años tarde (varios «antitotalitarios» de hoy seguían apoyando al maoismo a comienzos de los años '70), y que permite pasar por alto los problemas candentes del presente: la descomposición de las sociedades occidentales, la apatía, el cinismo y la corrupción políticas, la destrucción del medioambiente, la situación de los países pobres, etc. O bien, otro caso de la misma figura, uno se retira en su torre de marfil para cuidar allí sus preciosas producciones personales.

O.M.: En suma, habría dos figuras simétricas: el intelectual responsable, que asume responsabilidades que culminan en la irresponsabilidad asesina, como es el caso de Heidegger y el de Sartre, que usted denuncia, y el intelectual que se sitúa fuera del poder, que culmina en la desresponsabilización ante los crímenes. ¿Se pueden formular las cosas en estos términos, y dónde sitúa entonces el papel correcto del intelectual y el de la crítica?

C.C.: Es necesario deshacerse, al mismo tiempo, de la sobreestimación y de la sub-estimación del papel del intelectual. Hubo pensadores y escritores que ejercieron una influencia inmensa en la historia —no siempre para mejor, por otra parte—. Platón es tal vez el ejemplo más sorprendente ya que, aún hoy, todo el mundo, aunque no lo sepa, reflexiona en términos platónicos. Pero en todos los casos, a partir del momento en que alguien comienza a expresarse acerca de la sociedad, de la historia, del mundo, del ser, entra en el campo de las fuerzas histórico-sociales y tiene un papel allí que puede ir de lo ínfimo a lo considerable. Decir que ese rol es un rol de «poder» sería, a

mi entender, un abuso de lenguaje. El escritor, el pensador con los medios particulares que le dan su cultura y sus capacidades, ejerce una influencia en la sociedad, pero eso forma parte de su rol de ciudadano: dice lo que piensa y toma la palabra bajo su responsabilidad. De esta responsabilidad nadie se puede desentender, ni siquiera el que no habla y que por este motivo deja hablar a los otros y deja el espacio histórico-social ocupado por ideas monstruosas. No se puede acusar simultáneamente el «poder de los intelectuales» y denunciar el silencio de los intelectuales alemanes después de 1933 como una complicidad con el nazismo.

O.M.: Uno tiene la impresión de que cada vez es más difícil encontrar puntos de apoyo para criticar y para expresar lo que funciona mal. ¿Por qué ya no funciona la crítica hoy?

C.C.: La crisis de la crítica no es más que una de las manifestaciones de la crisis general y profunda de la sociedad. Existe este pseudo-consenso generalizado; la crítica y el oficio de intelectual están atrapados en el sistema mucho más que en otros tiempos y de una manera más intensa; todo está mediatizado, las redes de complicidad son casi omnipotentes. Las voces discordantes o disidentes no son sofocadas por la censura o por los editores que ya no se atreven a publicarlas, sino que están sofocadas por la comercialización general. La subversión queda apresada en el torrente de lo que se hace, de lo que se propaga. Al hacer la publicidad de un libro, se dice en seguida: «he aquí un libro que revoluciona su área», pero también se dice que las pastas Panzani revolucionaron la cocina. La palabra «revolucionario» —como las palabras «creación» o «imaginación»—, se transformó en un eslógan publicitario, es lo que se llamaba hace algunos años, la recuperación. La marginalidad se convierte en algo reivindicado y central, y la subversión es una curiosidad interesante que completa la armonía del sistema. La sociedad posee una capacidad terrible de sofocar cualquier divergencia verdadera, ya sea callándola o bien haciendo de ella un fenómeno entre otros, comercializado como los otros.

Podemos seguir detallando aún más. Tenemos la traición hecha por los críticos mismos de su rol de críticos; tenemos la traición de parte de los autores de su responsabilidad, de su rigor; tenemos la vasta complicidad del público, que está lejos de ser inocente en este asunto, ya que acepta el juego y se adapta a lo que se le da. El conjunto se instrumentaliza, se utiliza por un sistema que en sí mismo es anónimo. Todo esto no surge de un dictador, o de un puñado de capitalistas, o de un grupo de formadores de opinión: es una inmensa corriente histórico-social que va en esta dirección y que hace que todo se transforme en insignificante. La televisión ofrece, evidentemente, el mejor ejemplo de ello: el hecho de que algo se sitúa en el centro de la actualidad durante veinticuatro horas, se transforma en insignificante y deja de existir veinticuatro horas después porque ya se encontró o habrá que encontrar otra cosa que ocupe su lugar. Culto de lo efímero que exige al mismo tiempo una contracción extrema: lo que en la televisión norteamericana se llama *attention span*, es decir la duración útil de la atención de un espectador, era de diez minutos hace algunos años, reduciéndose gradualmente a cinco minutos, luego a un minuto y, ahora, a diez segundos. El spot televisivo de diez segundos es considerado como el medio de comunicación más eficaz, es el que se utiliza durante las campañas presidenciales, y es totalmente comprensible que estos spots no contengan nada sustancial, sino que estén dedicados a insinuaciones difamatorias. Aparentemente, es lo único que el espectador es capaz de asimilar. Esto es verdadero y falso a la vez. La humanidad no se ha degenerado biológicamente, la gente sigue siendo capaz de prestar atención a un discurso argumentado y relativamente largo; pero también es cierto que el sistema y los medios «educan» —a saber, deforman sistemáticamente— a la gente de manera tal que no puedan interesarse finalmente por algo que supere algunos segundos o, en rigor, algunos minutos.

Allí hay una conspiración, no en el sentido policial, sino en el sentido etimológico: todo eso «respira junto», sopla en la

misma dirección, la de una sociedad en la que toda crítica pierde su eficacia.

O.M.: ¿Pero cómo es posible que la crítica haya sido tan fecunda y tan virulenta durante el período que culmina con 1968 — período sin desempleo, sin crisis, sin sida, sin racismo del tipo Le Pen— y que hoy, con la crisis, el desempleo y todos los otros problemas, la sociedad sea apática?

C.C.: Es necesario revisar las fechas y los períodos. Esencialmente, la situación de hoy ya existía hacia el final de los años 1950. En un texto que escribí en 1959-1960[2], ya describía la entrada de la sociedad en una fase de apatía, de privatización de los individuos, de repliegue de cada uno en su pequeño círculo personal, de despolitización que ya no era coyuntural. Es cierto que, durante la década de 1960, los movimientos en Francia, en los Estados Unidos, en Alemania, en Italia y en otros países, los movimientos de jóvenes, de mujeres y de minorías parecieron aportar una desmentida a este diagnóstico. Pero, desde mediados de los años 1970, se pudo observar que había en todo esto como una última gran llama de los movimientos comenzados en la época de las Luces. La prueba de ello es que todos esos movimientos finalmente no movilizaron más que a pequeñas minorías de la población.

Hay factores coyunturales que tuvieron un papel definido en la evolución como, por ejemplo, las *crisis* del petróleo. En sí mismas, éstas no tuvieron mucha importancia, pero facilitaron una contraofensiva, un chantaje a los estratos dirigentes. Pero esta contraofensiva no habría podido tener los efectos que tuvo si no hubiera encontrado ante sí una población cada vez más inexpresiva. A comienzos de los años 1970, se observó en los Estados Unidos, por primera vez desde hacía quizás un siglo, acuerdos entre empresas y sindicatos en los que estos últimos aceptaban la reducción de salarios. Se observan niveles de

[2] «El movimiento revolucionario en el capitalismo moderno», publicado en la época de *S.o B.*, y retomado en el volumen de 10/18, *Capitalismo moderno y revolución.*

desempleo que habrían sido impensables desde 1945 y de los cuales yo mismo escribí que iban a volverse imposibles, pues iban a hacer estallar inmediatamente el sistema. Hoy vemos que me equivocaba.

Pero, detrás de estos elementos coyunturales, hay factores de mayor peso. El derrumbe gradual, que luego se acelera, de las ideologías de izquierda; el triunfo de la sociedad de consumo; la crisis de las significaciones imaginarias de la sociedad moderna (significaciones de progreso y/o de revolución), todo eso, sobre lo cual volveremos, manifiesta una crisis del sentido, y es esta crisis del sentido la que permite a los elementos coyunturales desempeñar el papel que desempeñan.

O.M.: Pero esta crisis del sentido o de la significación ya fue analizada. Parece que pasamos en algunos años o décadas, de la crisis como *krisis* en el sentido de Husserl, por ejemplo, a un discurso sobre la crisis como pérdida y/o ausencia de sentido, a una suerte de nihilismo. ¿No habría dos tentaciones, tan próximas como difíciles de identificar: por un lado, deplorar la decadencia efectiva de los valores occidentales heredados de los iluministas (tenemos que digerir Hiroshima, Kolyma, Auschwitz, el totalitarismo del Este); por otra parte proclamar (la actitud nihilista y/o deconstructivista) que la decadencia es el nombre mismo de la modernidad occidental tardía, ya sea porque es insalvable, o bien porque no puede ser salvada sino por un retorno a los orígenes (religiosos, morales, fantasmáticos...), que Occidente es el culpable de esta aleación de razón y de dominación que acaba su imperio en un desierto. Entre estas dos tendencias, de mortificación que imputa Auschwitz y Kolyma a los iluministas, y de nihilismo ubicándose (o no) en el «retorno a los orígenes», ¿dónde se situaría usted?

C.C.: En primer lugar, pienso que los dos términos que usted opone, finalmente, convergen en lo mismo. En buena parte, la ideología y la mistificación deconstructivista se apoyan en la «culpa» de Occidente: en pocas palabras, proceden de una

mezcla ilegítima, en la que la crítica (hecha desde hace mucho tiempo) del racionalismo instrumental e instrumentalizado se confunde subrepticiamente con la denigración de las ideas de verdad, de autonomía, de responsabilidad. Hablan de la culpa de Occidente relativa al colonialismo, a la exterminación de las otras culturas, a los regímenes totalitarios, a lo fantasmático del dominio para saltar a una crítica, falaz y autoreferencialmente contradictoria, del proyecto greco-occidental de autonomía individual y colectiva, de las aspiraciones de emancipación, de las instituciones en las que éstas están encarnadas, aunque fuese en forma parcial e imperfecta. (Lo más cómico es que, de vez en cuando, estos mismos sofistas no se privan de ubicarse como defensores de la justicia, de la democracia, de los derechos humanos, etc.)

Dejemos de lado aquí a Grecia. Occidente moderno, desde hace siglos, está animado por dos significaciones imaginarias sociales totalmente opuestas, aunque éstas se hayan contaminado recíprocamente: el proyecto de autonomía individual y colectiva, la lucha por la emancipación del ser humano, tanto intelectual y espiritual como efectiva en la realidad social; y el proyecto capitalista, demencial, de una expansión ilimitada de un pseudo-dominio pseudo-racional que desde hace mucho tiempo dejó de involucrar sólo a las fuerzas productivas y a la economía para transformarse en un proyecto global (y por ello más monstruoso aún), de un dominio total de los datos físicos, biológicos, psíquicos, sociales, culturales. El totalitarismo es sólo la punta más extrema de este proyecto de dominación —que, por lo demás, se invierte en su propia contradicción, ya que hasta la racionalidad restringida, instrumental, del capitalismo clásico se transforma en él, en irracionalidad y absurdo, como lo han demostrado el estalinismo y el nazismo.

Volviendo al punto de partida de su pregunta, no se equivoca al afirmar que actualmente vivimos una *krisis* en el verdadero sentido del término, es decir, un momento de decisión. (En los escritos hipocráticos, la *krisis*, la crisis de una enfermedad es el momento paroxístico al cabo del cual el enfermo o bien

morirá o bien, por una reacción salvadora provocada por la crisis misma, comenzará su proceso de cura). Vivimos una fase de descomposición. En una crisis hay elementos opuestos que se combaten, mientras que lo que caracteriza a la sociedad contemporánea es, justamente, la desaparición del conflicto social y político. Ahora la gente descubre lo que escribimos hace treinta o cuarenta años en *S. o. B.*, por ejemplo que la oposición derecha/izquierda ya no tiene ningún sentido: los partidos políticos oficiales dicen lo mismo, Balladur hoy hace lo que Bérégovoy hacía ayer. En verdad no hay ni programas opuestos, ni participación de la gente en los conflictos o en las luchas políticas, o simplemente una actividad política. En el plano social, no sólo está la burocratización de los sindicatos y su reducción a un estado esquelético, sino que también existe la cuasidesaparición de las luchas sociales. Nunca hubo en Francia tan pocas jornadas de huelga, por ejemplo, como en los últimos diez o quince años, y casi siempre estas huelgas tienen un carácter categorial o corporatista[a].

Pero, ya lo hemos dicho, la descomposición se ve sobre todo en la desaparición de las significaciones, la evanescencia casi completa de los valores. Y esta evanescencia es, en última instancia, amenazadora para la sobrevivencia del sistema mismo. Cuando, como es el caso en todas las sociedades occidentales, se proclama abiertamente (y son los socialistas en Francia quienes tienen la gloria de haberlo hecho, así como la derecha no se animó a hacerlo) que el único valor es el dinero, el provecho, que el ideal sublime de la vida social es *enriquézcase*, ¿es posible concebir que una sociedad pueda seguir funcionando y reproduciéndose sobre esta única base? Si es así, los funcionarios deberían pedir y aceptar sobornos para hacer su trabajo, los jueces poner las decisiones de los tribunales en una subasta, los docentes poner buenas notas a los niños cuyos padres les deslizaron un cheque, y el resto proceder en la misma forma. Yo

[a] Cualquiera que sea el desenlace, las huelgas que tienen lugar actualmente (noviembre-diciembre de 1995) en Francia escapan, por su significación implícita, a esta caracterización.

escribí hace casi quince años sobre esto: hoy, la única barrera para la gente es el temor a la sanción penal. ¿Pero por qué pensar que los que administran esta sanción serían incorruptibles? ¿Quién vigilará a los que vigilan? La corrupción generalizada que se observa en el sistema político-económico contemporáneo no es periférica o anecdótica, se transformó en un rasgo estructural, sistémico de la sociedad en la que vivimos. En realidad, aquí tocamos un factor fundamental, que los grandes pensadores políticos del pasado conocían y que los supuestos «filósofos políticos» de hoy, malos sociólogos y pobres teóricos, ignoran espléndidamente: la íntima solidaridad entre un régimen social y un tipo antropológico (o el abanico de tipos de estas características) necesario para hacerlo funcionar. El capitalismo heredó, en su mayoría, estos tipos antropológicos: el juez incorruptible, el funcionario weberiano, el docente consagrado a su tarea como el obrero para quien su trabajo, a pesar de todo, era una fuente de orgullo. Semejantes personajes se vuelven inconcebibles en el período contemporáneo: no se entiende por qué se reproducirían, quién los reproduciría, en nombre de qué funcionarían. Incluso, el tipo antropológico, que es una creación propia del capitalismo, el empresario schumpeteriano, que combina la inventiva técnica, la capacidad de reunir capitales, de organizar una empresa, de explorar, de penetrar, de crear mercados- está en vías de extinción. Se lo reemplazó por burocracias de managers y por especuladores. Aquí, una vez más, todos los factores conspiran. ¿Por qué empeñarse en producir y vender, si una buena jugada en las tasas de cambio en la Bolsa de New York o en otra transacción, pueden significar en algunos minutos 500 millones de dólares? Las sumas en juego en la especulación de cada semana son del orden del producto bruto interno de los Estados Unidos en un año. De esto resulta un drenaje de los elementos «emprendedores» hacia ese tipo de actividades que son totalmente parasitarias desde el punto de vista mismo del sistema capitalista.

Si reunimos todos estos factores, teniendo en cuenta además, la destrucción irreversible del medioambiente terrestre

que acarrea necesariamente la «expansión» capitalista (condición misma necesaria de la «paz social»), podemos y debemos preguntarnos cuánto tiempo más podrá funcionar el sistema.

O.M.: Este «deterioro» de Occidente, esta «descomposición» de la sociedad, de los valores, esta privatización y esta apatía de los ciudadanos no se deben también al hecho de que los desafíos, ante la complejidad del mundo, se hicieron desmesurados? Somos, tal vez, ciudadanos sin brújula...

C.C.: Que los ciudadanos están sin brújula, es cierto, pero se debe justamente a este deterioro, a esta descomposición, a esta usura sin precedentes de las significaciones imaginarias sociales. Se lo puede comprobar también en otros ejemplos. Ya nadie sabe hoy en día lo que es ser ciudadano; pero nadie sabe siquiera lo que es ser un hombre o una mujer. Los roles sexuales se disolvieron, ya no se sabe en qué consiste eso. En otros tiempos, uno los diferenciaba en los distintos niveles de la sociedad, de categoría, de grupo. No digo que eso estaba bien, me sitúo en un punto de vista descriptivo y analítico. Por ejemplo, el famoso principio: «el lugar de la mujer es el hogar» (que precede al nazismo en muchos milenios) definía un rol para la mujer: criticable, alienante, inhumano, y todo lo que se quiera decir, pero en todo caso, una mujer sabía lo que tenía que hacer: estar en el hogar y ocuparse de la casa. Asimismo, el hombre sabía que tenía que alimentar a la familia, ejercer la autoridad, etc. En el juego sexual sucedía lo mismo: en Francia se burlan (y pienso que con toda la razón) del juridicismo ridículo de los norteamericanos con las historias de acoso sexual (que nada tienen que ver con los abusos de autoridad, de posición patronal, etc.), las reglamentaciones detalladas, publicadas por universidades sobre el consentimiento explícito exigido por la mujer en cada etapa del proceso, etc.; pero ¿quién no ve la inseguridad psíquica profunda, la pérdida de referentes identificatorios sexuales que ese afán juridicista trata patéticamente de paliar? Lo mismo sucede con las relaciones

entre padres e hijos: hoy en día nadie sabe qué es ser una madre o un padre.

O.M.: Este deterioro del que hablamos no ocurre, ciertamente, sólo en las sociedades occidentales. ¿Qué hay que decir de las otras? Y, por otra parte, se puede decir que atañe también a los valores revolucionarios occidentales? ¿Y cuál es el rol, en esta evolución, de la famosa «culpabilidad» de Occidente?

C.C.: En la historia de Occidente, hay una acumulación de horrores contra otros, en la misma medida que contra sí mismo. No es éste un privilegio de Occidente: ya se trate de China, de India, de África antes de la colonización o de los aztecas, las acumulaciones de horrores se hallan en todas partes. La historia de la humanidad no es la historia de la lucha de clases, es la historia de los horrores —aunque es mucho más que eso—. Es cierto que hay una cuestión a debatir, la del totalitarismo: ¿se trata, como yo creo, de la culminación de esta locura de dominio de una civilización que provee los medios de exterminación y de adoctrinamiento a una escala nunca conocida en la historia? ¿Es un destino perverso, inmanente a la modernidad como tal, con todas sus ambigüedades? ¿O es otra cosa? Esta discusión, supone, si se me permite, una cuestión teórica, en la medida en que los horrores del totalitarismo fueron dirigidos por Occidente contra los suyos (incluidos los judíos), en la medida en que el «mátenlos a todos, Dios reconocerá a los suyos» no es una frase de Lenin, sino de un duque muy cristiano, pronunciada no en el siglo XX sino en el siglo XVI, en la medida en que los sacrificios humanos fueron practicados abundante y regularmente por culturas no europeas, etc. El Irán de Khomeyni no es un producto de los Iluministas.

Por el contrario hay algo que es la especificidad, la singularidad y el pesado privilegio de Occidente: esta secuencia histórico-social que comienza con Grecia y vuelve a aparecer, a partir del siglo XI, en Europa occidental, es la única en la que se ve aparecer un proyecto de libertad, de autonomía individual y

colectiva, de crítica y de autocrítica: el discurso de la denuncia de Occidente es la más impactante confirmación de la misma. Pues somos capaces en Occidente, al menos algunos de nosotros, de denunciar el totalitarismo y el colonialismo, la trata de negros o la exterminación de los indios en América. Pero no he visto a los descendientes aztecas, a los hindúes o a los chinos hacer una autocrítica análoga, y sigo viendo hoy a los japoneses negar las atrocidades que cometieron durante la Segunda Guerra Mundial. Los árabes denuncian sin cesar su colonización hecha por los europeos, imputándole todos los males que sufren —la miseria, la falta de democracia, la detención del desarrollo de la cultura árabe, etc.—. Pero la colonización de algunos países árabes hecha por los europeos duró, en el peor de los casos, ciento treinta años: es el caso de Argelia, de 1830 a 1962. Sin embargo, estos mismos árabes fueron reducidos al esclavismo y colonizados por los turcos durante cinco siglos. La dominación turca en el cercano Oriente comienza en el siglo XV y termina en 1918. Pero resulta que como los turcos eran musulmanes, los árabes no hablan de esto: La difusión de la cultura árabe se detuvo hacia el siglo XI, a lo sumo en el siglo XII, ocho siglos antes de que fuera objeto de una conquista por Occidente. Y esta misma cultura se había forjado sobre la conquista, sobre la exterminación y/o la conversión más o menos forzada de las poblaciones conquistadas. En Egipto, en el año 550 de nuestra era, no había árabes, no más que en Libia, en Argelia, en Marruecos o en Irak. Están allí como descendientes de los conquistadores que vinieron a colonizar estos países y a convertir, por las buenas o por las malas, a las poblaciones locales. No obstante, no veo ninguna crítica de estos hechos en el círculo de las civilizaciones árabes. Asimismo, se habla de la trata de negros por los europeos a partir del siglo XVI, pero nunca se dice que la trata y la reducción sistemática de negros a la esclavitud fueron introducidas en África por los mercaderes árabes a partir del siglo XI y XII (con la participación cómplice, como de costumbre, de los reyes y jefes de las tribus negras), que la esclavitud nunca fue abolida espontáneamente en

ningún país islámico y que aún subsiste en cierto número de ellos. No digo que todo esto borre los crímenes cometidos por los occidentales, solamente digo esto: que la especificidad de la civilización occidental es esta capacidad de cuestionarse y de autocriticarse. Hay en la historia occidental, como en todas las otras, atrocidades y horrores, pero sólo Occidente creó esta capacidad de cuestionamiento interno, de puesta en cuestión de sus propias instituciones y de sus propias ideas, en nombre de una discusión razonable entre seres humanos que sigue estando indefinidamente abierta y que no está sujeta a ningún dogma último.

O.M.: En alguna parte usted dice que el peso de la responsabilidad de la humanidad occidental —porque precisamente es ella la que creó este cuestionamiento interno— lo lleva a pensar que es allí donde tiene lugar una transformación radical. ¿No cree usted que actualmente los requisitos de una verdadera autonomía, de una emancipación, de una auto-institución de la sociedad, tal vez de un «progreso», en suma, de una renovación de las significaciones imaginarias creadas por Grecia y retomadas por el Occidente europeo, parecen estar ausentes?

C.C.: En primer lugar, no hay que agregar a nuestro debate la idea de «progreso». No hay progreso en la historia, salvo en el terreno instrumental. Con la bomba H podemos matar a mucha más gente que con un hacha de piedra; y las matemáticas contemporáneas son infinitamente mucho más ricas, poderosas y complejas que la aritmética de los primitivos. Pero una pintura de Picasso no vale ni más ni menos que los frescos de Lascaux y de Altamira, la música balinesa es sublime y las mitologías de todos los pueblos son de una belleza y de una profundidad extraordinarias. Y, si hablamos del plano moral, no tenemos más que mirar lo que sucede a nuestro alrededor para dejar de hablar de «progreso». El progreso es una significación imaginaria esencialmente capitalista, en la que el mismo Marx se dejó atrapar.

Esto significa, si consideramos la situación actual —situación no de crisis sino de descomposición, de deterioro de las sociedades occidentales—, que nos hallamos frente a una antinomia de primera magnitud. Lo que se requiere es inmenso, va muy lejos; y los seres humanos tal como los reproducen constantemente las sociedades occidentales, y también las otras, están inmensamente lejos de esos requerimientos. ¿Qué se requiere? Teniendo en cuenta la crisis ecológica, la extremada desigualdad de la repartición de las riquezas entre países ricos y países pobres, la casi-imposibilidad del sistema de continuar su actual carrera, lo que se requiere es una nueva creación imaginaria de una importancia inexistente en el pasado, una creación que ubicara en el centro de la vida humana otras significaciones que no sean la expansión de la producción y del consumo, que plantearan objetivos de vida diferentes, que pudieran ser reconocidos por los seres humanos como algo que vale la pena. Esto exigiría evidentemente una reorganización de las instituciones sociales, relaciones de trabajo, relaciones económicas, políticas, culturales. Ahora bien, esta orientación se halla sumamente lejos de lo que piensan, y tal vez de lo que desean los humanos actualmente. Ésta es la inmensa dificultad con la que debemos enfrentarnos. Deberíamos querer una sociedad en la que los valores económicos dejaran de ser centrales (o únicos), en la que la economía fuese ubicada en su lugar como simple medio de la vida humana y no como fin último y en la cual, en consecuencia, renunciáramos a esta carrera loca hacia un consumo cada vez mayor. Esto no solamente es necesario para evitar la destrucción definitiva del medioambiente planetario, sino también y, sobre todo, lo es para salir de la miseria psíquica y moral de los humanos contemporáneos. Sería necesario, pues, que de aquí en adelante, los seres humanos (ahora hablo de los países ricos) acepten un nivel de vida decente pero sobrio, y renuncien a la idea de que el objetivo central de su vida es que su consumo aumente de 2 a 3% por año. Para que acepten esto, sería necesario que otra cosa diera sentido a su vida. Se sabe, yo sé, qué puede ser esa otra cosa, pero

evidentemente eso no sirve para nada si la gran mayoría de la gente no lo acepta y no hace lo necesario para que se lleve a cabo. Esa otra cosa es el desarrollo de los seres humanos, en lugar del desarrollo de los objetos de consumo. Esto exigiría otra organización del trabajo, que debería dejar de ser una carga para transformarse en un campo de despliegue de las capacidades humanas; otros sistemas políticos, una verdadera democracia que contemple la participación de todos en la toma de las decisiones; otra organización de la *paideia* para formar ciudadanos capaces de gobernar y de ser gobernados, como decía admirablemente Aristóteles; y así sucesivamente. Evidentemente, todo esto plantea problemas inmensos: por ejemplo, cómo podría funcionar una democracia verdadera, una democracia directa, no ya a la escala de 30.000 ciudadanos, como en la Atenas clásica, sino a una escala de 40 millones de ciudadanos como en Francia, o incluso a una escala de varios millones de individuos en el planeta. Problemas inmensamente difíciles, pero que a mi entender pueden ser resueltos —con la condición precisamente de que la mayoría de los seres humanos y de sus capacidades se movilicen para crear las soluciones—, en lugar de preocuparse en saber cuándo podrán tener una televisión en 3-D.

Éstas son las tareas que tenemos por delante; y la tragedia de nuestra época es que la humanidad occidental está lejos de preocuparse por ellas. ¿Durante cuánto tiempo esta humanidad seguirá obsesionada por esas inanidades a las que se llama mercaderías? ¿Una catástrofe cualquiera —ecológica, por ejemplo— produciría un despertar brutal, o más bien regímenes autoritarios o totalitarios? Nadie puede responder a este tipo de preguntas. Lo que podemos decir es que todos los que tienen consciencia del carácter terriblemente denso de lo que está en juego, deben tratar de hablar, de criticar esta carrera hacia el abismo, de despertar la conciencia de sus conciudadanos.

O.M.: Un artículo de F. Gaussen en el diario *Le Monde* evocaba recientemente un cambio cualitativo: unos diez años después del «silencio de los intelectuales», el derrumbe del

totalitarismo en el Este funciona como una validación del modelo democrático occidental, los intelectuales retoman la palabra para defender este modelo invocando unos a Fukuyama, otros a Tocqueville o al «consenso ambiente» sobre el «pensamiento débil». No es probablemente por este camino por donde se producirá el «cambio» que usted desea...

C.C.: Digamos, en primer lugar, que las vociferaciones de 1982-1983 sobre el «silencio de los intelectuales» no eran más que una operación micro-politiquera. Los que vociferaban querían que los intelectuales corriesen a socorrer al Partido socialista, cosa que poca gente estaba dispuesta a hacer (aun cuando muchos de ellos aprovecharan para ocupar lugares, etc.). Como al mismo tiempo —por esta última razón o por otras— nadie quería criticarlo, la niña permanecía muda. Pero todo esto tiene que ver con el microcosmos parisino, no tiene ningún interés y está muy lejos de lo que estamos hablando. Y tampoco existe el «despertar» de los intelectuales en este sentido.

Pienso también que lo que usted llama el «tocquevillismo ambiente» tendrá corta vida. Tocqueville, nadie lo discute, es un pensador muy importante. En Estados Unidos, siendo muy joven, en 1830, no vio cosas muy importantes, pero tampoco vio otras cosas de igual importancia. Por ejemplo, no le dio la importancia necesaria a la diferenciación política y social que ya se había instalado plenamente en su época, ni al hecho de que el imaginario de la igualdad quedaba confinado a ciertos aspectos de la vida social y no se acercaba mucho a las relaciones efectivas de poder. Ciertamente, sería de mal gusto preguntarle a los tocquevillanos de hoy, o a los que pretenden serlo,: ¿qué tienen que decir, como tocquevillanos, acerca de las grandes diferencias políticas y sociales que no se atenúan en absoluto, acerca de las nuevas que se crean, acerca del carácter fuertemente oligárquico de las supuestas «democracias», acerca de los presupuestos tanto económicos como antropológicos de la «marcha hacia la igualación de condiciones» y acerca de la visible incapacidad del imaginario político occidental para

penetrar en las muy vastas regiones del mundo no occidental? ¿Y sobre la apatía política generalizada? Seguramente que sobre este último punto nos dirán que Tocqueville ya entreveía el surgimiento de un «Estado tutelar»; pero este estado, si bien es, en efecto, tutelar (lo que anula toda idea de «democracia»), no es en absoluto, como él lo creía, «benévolo».

Es un Estado totalmente burocratizado, librado a los intereses privados, fagocitado por la corrupción, incapaz de gobernar por sí mismo, por el hecho de tener que mantener un equilibrio inestable entre los *lobbies* de todo tipo que dividen la sociedad contemporánea. Y la «igualdad creciente de condiciones» vino a significar simplemente la ausencia de signos exteriores de status hereditario, y la igualación de todos por el equivalente general, a saber: el dinero —con la condición de que se lo tenga—. Si usted quiere alquilar una suite en el hotel Crillon o en el Ritz, nadie le va a preguntar quién es o qué hacía su abuelo. Le basta con estar bien vestido y tener una cuenta bien provista en un banco.

El «triunfo de la democracia» a la occidental duró algunos meses. Es lo que vemos, es el estado de Europa del Este y de la ex «URSS», Somalía, Ruanda-Burundi, Afganistán, Haití, África sub-sahariana, Irán, Irak, Egipto, Argelia y me quedo corto. Todas estas discusiones tienen un aspecto terriblemente provinciano. Hablamos como si los temas de moda en Francia agotaran las preocupaciones del planeta. Pero la población francesa representa el 1% de la población terrestre. Estamos al borde de lo irrisorio.

La aplastante mayoría de la población del planeta no vive la «igualdad de condiciones», sino la miseria y la tiranía. Y contrariamente a lo que creían tanto los liberales como los marxistas, dicha igualdad no se está preparando, en absoluto, para recibir al modelo occidental de la república capitalista liberal. Lo único que busca en el modelo occidental, son armas y objetos de consumo; no busca ni el *habeas corpus*, ni la separación de poderes. Esto es impresionante en los países musulmanes —mil millones de habitantes—, en India —casi otros mil

millones—, en África, en China —casi otros mil millones— y en la mayoría de los países del Sudeste asiático y de América Latina. La situación mundial, extremadamente grave, convierte en ridículas tanto la idea de un «fin de la historia» como la de un triunfo universal del «modelo democrático» a la occidental. Y este «modelo» se vacía de su sustancia, aún en los países de origen.

O.M.: Sus severas críticas al modelo occidental liberal no deben impedirnos ver las dificultades de su proyecto político global. En un primer movimiento, la democracia es, para usted, la creación imaginaria de un proyecto de autonomía y de auto-institución, al que desea ver triunfar. En un segundo movimiento, usted profundiza en el concepto de autonomía y de auto-institución para criticar al capitalismo liberal. Dos preguntas: ¿no será ésta antes que nada una forma de hacer su duelo por el marxismo, a la vez como proyecto y como crítica? ¿No existe aquí, en segundo lugar, una suerte de ambigüedad, en la medida en que esta autonomía es precisamente aquello que el capitalismo necesita estructuralmente para funcionar, atomizando la sociedad, «personalizando» a la clientela, haciendo dóciles y útiles a los ciudadanos, quienes habrán interiorizado la idea de que consumen por voluntad propia, que obedecen por voluntad propia, etc.?

C.C.: Comienzo con su segunda pregunta, que se apoya en un malentendido. La atomización de los individuos no es la autonomía. Cuando un individuo compra un refrigerador o un automóvil, hace lo que hacen otros 40 millones de individuos, así que no existe ni individualidad ni autonomía; precisamente, es una de las mistificaciones de la publicidad contemporánea: «Personalícese, compre el jabón para lavar X». Y tenemos millones de individuos que se «personalizan» comprando el mismo jabón. O bien, 20 millones de hogares, a la misma hora y en el mismo minuto encienden su televisor para ver las mismas estupideces. Y aquí está la confusión imperdonable de gente como Lipovetsky y otros, que hablan de individualismo,

de narcisismo, etc., como si ellos mismos se hubieran tragado estos fraudes publicitarios. El capitalismo, como lo demuestra este ejemplo, no necesita autonomía sino conformismo. Su triunfo actual, se debe a que vivimos una época de conformismo generalizado, no sólo en lo que se refiere al consumo, sino en la política, en las ideas, en la cultura, etc.

Su primera pregunta es más compleja. Pero primero quiero hacer una aclaración «psicológica». Por cierto, fui marxista, pero ni la crítica al régimen capitalista ni el proyecto de emancipación son invenciones de Marx. Y creo que mi trayectoria demuestra que mi preocupación primera nunca fue la de «salvar» a Marx. Critiqué a Marx muy tempranamente porque descubrí que no se había mantenido fiel a ese proyecto de autonomía.

En cuanto al fondo de la cuestión, hay que retomar las cosas desde «río arriba». La historia humana es creación: lo que quiere decir que la institución de la sociedad siempre es auto-institución, pero auto-institución que no se considera como tal y no quiere considerarse como tal. Decir que la historia es creación significa que uno no puede explicar ni deducir determinada forma de sociedad a partir de factores reales o de consideraciones lógicas. No es la naturaleza del desierto o el paisaje del Medio Oriente lo que explica el nacimiento del judaísmo, ni por otra parte, como nuevamente está de moda decirlo, la superioridad «filosófica» del monoteísmo. El monoteísmo hebreo es una creación del pueblo hebreo. Y no es ni la geografía griega ni el estado de las fuerzas productivas de la época los que explican el nacimiento de la *polis* griega democrática porque el mundo mediterráneo de la época estaba lleno de ciudades, y porque la esclavidud estaba en todas partes: en Fenicia, en Roma, en Cartago. La democracia fue una creación griega; creación ciertamente limitada, ya que existía la esclavitud, el estatuto de la mujer, etc. Pero la importancia de esta creación reside en la idea, inimaginable en la época para el resto del mundo, de que una colectividad puede auto-instituirse explícitamente y autogobernarse.

La historia es creación, y cada forma de sociedad es una creación particular. Hablo de institución imaginaria de la sociedad, porque esta creación es la obra del imaginario colectivo anónimo. Los hebreos imaginaron, crearon a su Dios como un poeta crea un poema, como un músico una música. La creación social, evidentemente, es mucho más amplia, ya que cada vez es creación de un mundo, el mundo propio de esta sociedad: en el mundo de los hebreos, hay un Dios con características muy particulares, quien creó este mundo y a estos hombres, les dio leyes, etc. Lo mismo es válido para todas las sociedades. La idea de creación no es en absoluto idéntica a la idea de valor: el hecho de que algo, social o individual, sea una creación no implica que haya que valorarlo. Auschwitz y el Goulag son creaciones tanto como lo son el Partenón o Notre Dame de París. Creaciones monstruosas, pero creaciones absolutamente fantásticas. El sistema concentracionista es una creación fantástica; lo que no quiere decir que uno tenga que avalarlo. Son los publicistas los que dicen: «Nuestra firma es más creativa que las otras». Puede serlo para crear idioteces o monstruosidades.

Entre las creaciones de la historia humana, una es singularmente singular: aquella que permite a la sociedad cuestionarse a sí misma. Creación de la idea de autonomía, de retorno reflexivo sobre sí, de crítica y de autocrítica, de interrogación que no conoce ni acepta ningún límite. Creación, pues, al mismo tiempo de la democracia y de la filosofía. Porque, así como un filósofo no acepta ningún límite exterior a su pensamiento, de la misma manera la democracia no reconoce límites externos a su poder instituyente, ya que sus únicos límites resultan de su autolimitación. Sabemos que la primer forma de esta creación es la que surge en la Grecia antigua, sabemos o deberíamos saber que fue retomada, con otros aspectos, en Europa occidental ya desde el siglo XI con la creación de las primeras comunas burguesas que reivindican su autogobierno, luego vienen el Renacimiento, la Reforma, las Luces, las Revoluciones de los siglos XVIII y XIX, el movimiento obrero, y más recientemente otros movimientos de emancipación. En

todo esto Marx y el marxismo no representan más que un momento, importante en ciertos aspectos, pero catastrófico en otros. Y, justamente, gracias a esta serie de movimientos subsiste en la sociedad contemporánea un determinado número de libertades parciales, esencialmente parciales y defensivas, cristalizadas en algunas instituciones: derechos humanos, no retroactividad de las leyes, cierta separación de los poderes, etc. Estas libertades no fueron otorgadas por el capitalismo, sino que fueron arrancadas e impuestas por las luchas seculares. Son ellas también las que hacen del régimen político actual, ya no una democracia (no es el pueblo el que detenta y ejerce el poder), sino una oligarquía liberal. Régimen bastardo, basado en la coexistencia entre el poder de los estratos dominantes y un cuestionamiento social y político casi ininterrumpido. Pero, por más paradójico que esto pueda parecer, es la desaparición de este cuestionamiento lo que pone en peligro la estabilidad del régimen. Gracias a que los obreros no se dejaron manejar, el capitalismo pudo desarrollarse como lo hizo. Está lejos de ser cierto que el régimen pueda seguir funcionando con una población de ciudadanos pasivos, de asalariados resignados. etc.

O.M.: ¿Pero cómo podría funcionar hoy una democracia participativa? ¿Cuáles serían los relevos sociales de un cuestionamiento y de una crítica eficaces? A veces usted evoca una estrategia de esperanza o de paciencia, que esperaría un deterioro acelerado de los partidos políticos. Habría también una estrategia de lo peor, que buscaría el empeoramiento de la situación para salir de la apatía generalizada. Pero también está la estrategia de la urgencia, que iría por delante de lo imprevisible. ¿Cómo y quién instrumentará lo que usted llama «concebir otra cosa, crear otra cosa»?

C.C.: Usted mismo lo dijo, yo solo no puedo dar respuesta a estas preguntas. Si hay una respuesta, es la gran mayoría del pueblo quien la dará. Por mi parte, compruebo por un lado la inmensidad de tareas y su dificultad, la propagación de la

apatía y de la privatización en las sociedades contemporáneas, la complejidad horrorosa de los problemas que se presentan a los países ricos y los que se plantean a los países pobres, y así sucesivamente. Pero también, por otro lado, no podemos decir que las sociedades occidentales han muerto, situándolas del lado de las pérdidas y ganancias de la historia. Todavía no vivimos en la Roma o en la Constantinopla del siglo IV donde la religión nueva había congelado cualquier movimiento, y donde todo estaba en manos del emperador, del papa o del patriarca. Hay signos de resistencia, gente que lucha aquí o allá; en Francia, desde hace diez años, tuvimos las coordinadoras y se siguen publicando libros importantes. En el correo dirigido a *Le Monde*, por ejemplo, a menudo se publican cartas que expresan puntos de vista muy sanos y críticos.

Evidentemente, no puedo saber si todo eso es suficiente para invertir la situación. Lo que es seguro, es que los que tienen consciencia de la gravedad de la situación deben hacer todo lo que esté al alcance de su mano —ya sea con la palabra, con lo escrito o simplemente con la actitud en el lugar que ocupan— para que la gente despierte de su letargo contemporáneo y empiece a actuar en el sentido de la libertad.

KOINÔNIA

Capítulo VII

Antropología, filosofía, política*

I

Esta serie de conferencias lleva por título: «Para una ciencia general del hombre». Creo que este título no aspira a una ciencia en el sentido contemporáneo y un poco degradado de este término —cómputo algorítmico y manipulación experimental— o de ciencia «positiva» en donde todo rasgo de reflexión habría sido absorbido, sino en su sentido antiguo, el que se refiere a un saber que concierne al hombre y que incluye todos los enigmas que esa simple palabra: saber, hace aparecer desde el momento en que se la interroga. Enigmas que se multiplican cuando uno recuerda que ese saber del hombre (genitivo objetivo, saber sobre el hombre) es también un saber del hombre (genitivo subjetivo y posesivo), entonces, el hombre es a la vez objeto y sujeto de ese saber.

Esto nos lleva rápidamente a una primera determinación del hombre, conocida y clásica, ya que éste es, de todos los seres que se conocen, el único que aspira a un saber en general y a un saber de sí mismo en particular. Se puede incluso llegar a decir que aquí el particular precede al general. Pues la pregunta: ¿qué hay del saber en general?, no puede ser pensada sin este supuesto previo: ¿qué hay del saber del hombre? (genitivo que aquí se presenta como objetivo y subjetivo a la vez), ya que es el hombre el que sabe o no sabe, y esta pregunta previa, a su vez, no es más que una parte de la pregunta: ¿qué sabemos del

* Conferencia pronunciada en la Universidad de Lausanne, el 11 de mayo de 1989; publicada en la serie de *Actas de los coloquios de grupo de estudios practicas sociales y teorías*, Universidad de Lausanne, 1990.

hombre?; y lo que sabemos, ¿nos permite afirmar que el hombre puede saber algo en general, y algo de sí mismo en particular? Se advertirá el redoblamiento de la pregunta sobre sí misma y lo que podría parecer para algunos un círculo vicioso, o una situación sin salida. De hecho, el círculo no es vicioso, es el círculo de la reflexión que se duplica sobre sí mismo, que se apoya sobre sí mismo para cuestionarse a sí mismo; es decir la verdadera reflexión filosófica.

Otro breve comentario sobre el término: ciencia *general* del hombre. Los fundadores de esta serie de conferencias, estoy seguro, no buscaban un simple acercamiento de todas las disciplinas dispersas que involucran al hombre —de la antropología física a la sociología, pasando por la psicología, la lingüística y la historia—; ellos no aspiraron a una enciclopedia de las ciencias humanas, sino a un saber que apuntara a la *genericidad* de lo humano —evito intencionalmente el término de universalidad—, a lo propio del *genus homo* en cuanto tal. Ahora bien, aquí encontramos otra particularidad decisiva, conocida pero no suficientemente explorada: en el ámbito humano no encontramos la misma estructura de relación que encontramos o constituimos en otros ámbitos, entre lo singular, el ejemplar concretamente dado, y lo universal o abstracto. Tal objeto físico, o incluso biológico, no es más que un ejemplo, una instancia particular de las determinaciones universales de la clase a la cual pertenece; sus singularidades son, a la vez, accidentales y estadísticas. En el ámbito humano, por el contrario, lo accidental y lo estadístico existen infinitamente, pero la singularidad aquí no es ajena a la esencia, ni sobreagregada a ésta. Aquí, la singularidad es esencial; es cada vez una otra la cara del hombre que emerge, se crea, a través de tal individuo particular o de tal sociedad particular.

¿Cómo pensar esta relación original, única del ámbito humano, que hace que tal hombre, tal sociedad, por su singularidad misma y no a pesar de ésta, modifiquen la esencia del hombre o de la sociedad; sin dejar, sin embargo, de pertenecerle —de otra forma, no podríamos siquiera nombrarlos, hombre

o sociedad—? La solución de esta aparente antinomia será expuesta, eso espero, en las páginas que siguen. Antes, es necesario descartar una respuesta que se presenta rápidamente, parcialmente satisfactoria y que carece de lo más importante.

Podríamos decir, en efecto, que tal hombre, tal sociedad, en su singularidad (no hubo más que un pueblo hebreo, o una sociedad romana, no dos, y no habrá otras nunca más en ningún lugar; lo que son o lo que fueron, no podría ser fabricado con elementos tomados aquí o allá, en los nambikwara, en los neoyorquinos o en los amerindios precolombinos), nos enseñan simplemente posibilidades del ser hombre, que sin ellos, permanecerían desconocidas o no habrían sido realizadas. Y, en algún sentido, es así. Si Sócrates existió, eso demuestra que la posibilidad de «ser Sócrates» pertenece al ser humano. Y si Heydrich existió, sucede lo mismo. Heydrich es un posible humano. Si los aztecas practicaban regularmente sacrificios humanos, ello nos dice algo sobre el ser de las sociedades humanas; y si, por otra parte, algunas sociedades proclaman la igualdad y la libertad como derechos humanos existentes, sucede lo mismo. Esta idea es importante, no hay que descartarla sin más ya que, por una parte, socava nuestra tendencia a confinarnos con lo que nos fue dado como tipo medio y habitual del hombre y de la sociedad, y muy especialmente: a nuestra sociedad y a los individuos que encontramos en ella. Una de las paradojas de la época contemporánea, época de la televisión y del turismo mundial, es que en esta época la gente puede sorprenderse más de «¿cómo se puede ser persa?», es decir iraní, creyendo que se trata de formas de actuar y de ser totalmente aberrantes, mientras que por más criminales que pudieran ser en algunas de sus manifestaciones, es sobre esas formas de ser y de actuar sobre las que se hizo la historia humana: sociedades dominadas por la religión y por el fanatismo religioso. Dicho en otros términos, se considera que es obvio vivir en una sociedad en la que se puede cuestionar todo, mientras que es lo menos obvio del mundo. Entonces, esta posibilidad sacude nuestras evidencias banales y falsas. Por otra parte, l idea es importante

porque ilustra lo que decía acerca de la especificidad a la vez ontológica y gnoseológica de la cuestión del hombre. En efecto, queda excluido que un día nazca un caballo que nos obligue a reconsiderar nuestra idea de la esencia del caballo; mientras que, por ejemplo, la aparición de lo que se ha llamado el totalitarismo obligó a los occidentales, en pleno siglo XX y mientras que se cantaba la victoria de las ideas del progreso, de libertad, etc., a reconsiderar muy penosamente lo que creían saber de las sociedades humanas, del curso de la historia y de su propia sociedad.

Pero esta idea es problemática, y decisivamente insuficiente. ¿Podemos decir que, verdaderamente, este abanico de singularidades, de sociedades y de individuos que se suceden y se yuxtaponen, no hace más que realizar «posibles del ser humano» que estarían predeterminados? ¿Nos atreveríamos a decir, seriamente, que Sócrates, ya que hablé de él, o *Tristán e Isolda*, o Auschwitz, o *La Crítica a la razón práctica*, o el goulag, «realizan posibilidades del ser humano» en el sentido en el que todo triángulo concretamente definido realiza las posibilidades contenidas en la esencia del triángulo? ¿Podemos pensar por un instante que existe un catálogo ilimitado, un repertorio interminable que tiene en reserva a todos los tipos de individuos y de sociedades; o bien una ley general, que determine de antemano las posibilidades del ser humano, posibilidades que entonces estarían desplegadas, aleatoria o sistemáticamente, en la historia? Por más extraño que pueda parecer, dos tendencias importantes en el pensamiento europeo moderno han sostenido esto: los estructuralistas y los hegelianos. Es fácil demostrar lo absurdo de esta idea. Si los estructuralistas tuvieran razón, si, como dijo Claude Levi-Strauss, en *Raza e Historia* por ejemplo, las diferentes sociedades humanas no son más que las diferentes combinaciones de un pequeño número de elementos invariables, entonces los estructuralistas deberían ser capaces de producir sobre la marcha, aquí y ahora, todos los tipos posibles de sociedad humana, como un geómetra produce los cinco poliedros regulares y demuestra que no puede

haber otros. Esto nunca se hizo, y no se puede hacer. Y si los hegelianos tuvieran razón, deberían ser capaces de exhibir la rigurosa sistematicidad de la sucesión histórica de los diversos tipos de sociedad y, a la vez, prolongar esta sucesión sistemática de manera tal que abarcara cualquier futuro concebible. Sabemos que la primera tarea es llevada a cabo por Hegel en un monstruoso lecho de Procusto, en el que se cortan períodos enteros de la historia de la humanidad, otros se tiran y se comprimen, en el que el Islam se ubica «antes» que el cristianismo y éste comienza recién con su germanización —el protestantismo, etcetera—. Pero también existe la imposibilidad radical de dar el menor sentido a la segunda tarea, la de deducir el futuro, tarea que conduciría a la necesaria y absurda afirmación del «fin de la historia». Este «fin de la historia» no es una cuestión de humor ni una opinión personal de Hegel, sino que es a la vez la presuposición y la conclusión de todo su sistema. El tiro de gracia a esta idea es dado por una frase del propio Hegel (en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*): evidentemente, dice Hegel, después del fin de la historia, siempre queda trabajo empírico por hacer. Así, por ejemplo, la historia del siglo XX ya no sería más que el objeto de un «trabajo empírico» que cualquier seguidor de Hegel podría llevar a cabo sin ningún problema de principios.

En verdad, el término posibilidad como tal no puede tener aquí más que un sentido puramente negativo: efectivamente, nada en el universo, en la estructura de las leyes del universo, hace imposible ni prohíbe la construcción de la catedral de Reims o la institución del Gulag. Pero las formas de sociedad, las obras, los tipos de individuos que surgen en la historia no pertenecen a una lista, aunque fuera infinita, de *posibles preestablecidos y positivos.* Son *creaciones* a partir de las cuales nuevos posibles, antes inexistentes por carecer de sentido, aparecen. La expresión «posible» sólo tiene sentido en el interior de un sistema de determinaciones bien especificadas. ¿La *Quinta Sinfonía* es posible en el momento del *Big Bang*? O bien la pregunta no tiene sentido; o, si lo tiene, la única respuesta es:

es imposible. La posibilidad de la *Quinta Sinfonía* se establece a partir del momento en que los hombres crean la música.

Se ha repetido en muchas oportunidades, desde hace cuarenta años, que no hay naturaleza humana o esencia del hombre. Esta comprobación negativa es totalmente insuficiente. La naturaleza, o la esencia del hombre, es precisamente esta «capacidad», esta «posibilidad» en el sentido activo, positivo, no predeterminado, de *hacer ser formas diferentes* de existencia social e individual, como lo vemos sobradamente al considerar la alteridad de las instituciones de la sociedad, de las lenguas o de las obras. Esto quiere decir que hay, aunque parezca imposible, una naturaleza del hombre o una esencia del hombre, definida por esta especificidad central —la creación—, a la manera y al modo según los cuales el hombre crea y se autocrea. Y esta creación —comprobación aparentemente banal, pero decisiva, de la que no se terminan de sacar las consecuencias—, no está terminada, en ningún sentido de la palabra.

II

De ello ya se desprenden consecuencias filosóficas, y más especialmente ontológicas, capitales. Explicitaré brevemente dos de ellas. Creación no significa indeterminación. La creación *presupone*, indudablemente, una cierta indeterminación en el ser, en el sentido de que lo que es, no es nunca de manera tal que excluye el surgimiento de nuevas formas, de nuevas determinaciones. Dicho en otros términos, lo que es no está *cerrado* desde el punto de vista más esencial: lo que *es* está abierto, lo que es, es siempre *por-ser*.

Pero creación tampoco significa indeterminación en otro sentido: la creación es precisamente la posición de nuevas determinaciones. ¿Que habríamos comprendido de la música, o de la Revolución Francesa, si nos limitáramos a decir: la historia es el ámbito de lo indeterminado? La creación de la música como tal, o de tal obra en particular, o la Revolución Francesa son *posiciones de nuevas determinaciones*; son creaciones de *formas*. Una forma, un *eidos* como hubiera dicho Platón, es decir

un conjunto de determinaciones, un conjunto de posibles y de imposibles definidos a partir del momento en que la forma es planteada. Posición de nuevas determinaciones y de determinaciones *otras*, no reductibles a lo que ya estaba allí, no deducibles y no producibles a partir de lo que ya estaba allí. Sócrates no es Sócrates porque está indeterminado, sino porque él determina por aquello que dice, por lo que hace, por lo que es, por lo que se hace ser y por la manera en que se hace morir, un tipo de individuo que él encarna y que no existía antes. El alcance ontológico de esta comprobación es inmenso: existe, al menos, un tipo de ser que crea lo otro, que es fuente de alteridad, y que por ese camino se altera a sí mismo.

Una ciencia general del hombre, una investigación que gire en torno al *genus homo* es entonces precisamente eso: una investigación sobre las condiciones y las formas de la *creación humana*. Búsqueda que, por las razones ya mencionadas, no puede ser más que un ir y venir entre las creaciones singulares y lo que podemos pensar del humano como tal. Sin estas creaciones singulares, sin su comprensión, no sabemos nada del hombre; penetrar otra creación singular, no es agregar un milésimo caballo a los 999 ya estudiados por los zoólogos, sino que es develar otra forma creada por el ser humano. ¿Qué etnólogo extraterrestre, que visitara la Tierra en el año 5000 antes de nuestra era, habría podido predecir, o suponer, que esos seres hirsutos un día podrían crear la democracia o la filosofía? Y si lo hubiera pensado, supuesto, si simplemente se hubiera hecho la pregunta, no habría podido ser posible sino porque esas formas, o formas muy análogas, ya habían sido creadas en su misterioso planeta de origen.

Creación: capacidad de hacer surgir lo que no está dado, ni es derivable, combinatoriamente o de otra forma, a partir de lo dado. En seguida, pensamos que esta capacidad corresponde al sentido profundo de los términos imaginación e imaginario cuando abandonamos sus usos superficiales. La imaginación no es simplemente la capacidad de combinar elementos ya dados para producir otra variante de una forma ya dada; la

imaginación es la capacidad de presentar nuevas formas. Ciertamente, esta nueva forma utiliza elementos que ya están allí; pero la forma como tal es nueva. Más radicalmente aún, como ya fue vislumbrado por algunos filósofos (Aristóteles, Kant, Fichte), aunque siempre se volvió a ocultar, la imaginación es aquello que nos permite crearnos un *mundo*, o sea que nos permite presentarnos algo de lo cual, sin la imaginación, no sabríamos nada ni podríamos decir nada. La imaginación comienza con la sensibilidad; se halla en forma manifiesta en las percepciones más elementales de la sensibilidad. Podemos determinar una correspondencia psico-fisiológica entre algunas longitudes de onda y el color rojo o azul; no podemos en absoluto «explicar» ni físicamente, ni fisiológicamente, la sensación rojo o azul en su *cualidad*. Habríamos podido ver rojo el azul, o azul el rojo u otros colores inauditos; para el *quale* y el *tale* del color, no hay ninguna «explicación». La imaginación incorporada a nuestra sensibilidad hizo ser a esta forma de ser que no existe en la naturaleza (en la naturaleza no hay colores, hay radiaciones), el rojo, el azul, el color en general, que «percibimos» —término abusivo, ciertamente— y que otros animales, porque poseen una imaginación sensorial diferente, «perciben» de manera distinta. Imaginación, *Einbildung* en alemán, significa la *puesta en imágenes*, que por supuesto, en ciertos aspectos, nos es común a todos en la medida en que pertenecemos al *genus homo* y que también es cada vez absolutamente particular. Lo mismo es válido para lo que yo llamo el imaginario social, imaginario instituyente, sobre el que más adelante volveré.

Pero si esto es cierto, entonces, contrariamente al viejo lugar común, lo que hace del hombre un hombre no es que sea razonable o racional —cosa que, evidentemente, es una aberración—. No hay ser más loco que el hombre, ya sea que se lo considere en los lugares más recónditos de su psiquismo, o en sus actividades diurnas. Las hormigas o los animales salvajes tienen una «racionalidad» funcional considerablemente superior a la del hombre: no tropiezan, ni comen hongos envenenados.

Los hombres tienen que aprender lo que es alimento y lo que no lo es. Entonces, no es a partir de la «racionalidad», de la «lógica» —las que caracterizan en general a *todo lo viviente*, en tanto lógica operante— como podemos caracterizar al hombre. La capacidad de creación nos hace ver precisamente por qué la esencia del hombre no podría ser la lógica ni la racionalidad. Con la lógica y la racionalidad se puede ir hasta el infinito virtual (después de dos mil millones, todavía hay dos mil millones elevados a la potencia dos mil millones), se pueden sacar hasta el infinito las consecuencias de los axiomas *ya planteados*; pero ni la lógica ni la racionalidad nos permitirán nunca imaginar un nuevo axioma. La matemática, la forma más elevada de nuestra lógica, no puede ser continuamente reformulada si no se imagina, si no se inventa, y esto los matemáticos lo saben muy bien, aun cuando no siempre sean capaces de elucidarlo. Conocen el papel central que tiene la imaginación, no sólo en la solución de problemas que ya han sido planteados, sino también en la posición de nuevos mundos matemáticos, posición que no es reductible a simples operaciones lógicas, ya que si así fuera, ésta sería algoritmizable y se la podría introducir en una máquina.

A partir de estas comprobaciones, podemos presentar a la imaginación y al imaginario social como carácter esencial del hombre. El hombre es *psyche*, alma, psique profunda, inconsciente; y el hombre es sociedad, es en y por la sociedad, su institución y las significaciones imaginarias sociales que hacen apta a la psique para la vida. También, la sociedad siempre es historia: nunca hay, ni siquiera en una sociedad primitiva, repetitiva, un presente estereotipado; más exactamente, aun en la sociedad más arcaica, el presente está siempre constituido por un pasado que lo habita y por un futuro que lo anticipa. Entonces siempre es un presente histórico. Más allá de la biología, que en el hombre persiste y, al mismo tiempo, se halla irremediablemente desajustada, el hombre es un ser psíquico y un ser histórico-social. Y es en esos dos niveles donde encontramos la capacidad de creación, que denominé imaginación e imaginario.

Hay imaginación radical de la psique, es decir un surgimiento perpetuo de un flujo de representaciones, de afectos y de deseos indisociables, y si no comprendemos esto no comprendemos nada del hombre. Pero no es la psique, en el sentido que aquí le doy a este término, la que puede crear instituciones; no es el inconsciente el que crea la ley o incluso la idea de la ley, sino que la recibe, y la recibe como ajena, hostil, opresiva. No es la psique la que puede crear el lenguaje, al contrario debe recibirlo, y con el lenguaje recibe la totalidad de significaciones imaginarias sociales que el lenguaje contiene y que hace posibles. El lenguaje, las leyes: ¿qué decir de éstos? ¿Podríamos imaginar a un legislador primitivo, que no posea aún el lenguaje, pero que sea lo suficientemente «inteligente» como para inventarlo, y para persuadir a los otros seres humanos, quienes todavía no lo tienen, de la utilidad del hablar? Es una idea ridícula. El lenguaje nos muestra el imaginario social en marcha, como imaginario instituyente, planteando a la vez una dimensión propiamente imaginaria, a la que llamo conjuntista-identitaria (todo lenguaje debe poder expresar uno más uno igual a dos), y una dimensión propiamente imaginaria, ya que en y por el lenguaje están dadas las significaciones imaginarias sociales que mantienen a una sociedad unida: tabú, tótem, Dios, la *polis*, la nación, la riqueza, el partido, la ciudadanía, la virtud, o la vida eterna. La vida eterna es, sin duda alguna, aun si «existe», una significación imaginaria social, ya que nunca nadie ha exhibido o demostrado matemáticamente la existencia de una vida eterna. He aquí una significación imaginaria social que ha regulado, durante diecisiete siglos, la vida de las sociedades que se consideraban las más civilizadas de Europa y del mundo.

No podemos pensar este imaginario social que crea el lenguaje, que crea las instituciones, que crea la forma misma de la institución —la cual no tiene sentido en la perspectiva de la psique singular—, sino como la capacidad creadora del colectivo anónimo que se realiza cada vez que se juntan los humanos, y que cada vez se da en una figura singular, instituida, para existir.

El conocer y el actuar del hombre, entonces, son indisociablemente psíquicos e histórico-sociales, dos polos que no pueden existir uno sin el otro, y que son irreductibles uno al otro. Todo lo que encontramos de social en un individuo, y la idea misma de un individuo, se crea o se fabrica socialmente, en correspondencia con las instituciones de la sociedad. Para hallar en el individuo algo que no es verdaderamente social, si esto es posible —y no lo es, ya que de todos modos, ello deberá realizarse por medio del lenguaje—, habría que llegar al núcleo último de la psique, donde los deseos más primarios, los modos de representar más caóticos, los afectos más brutos y más salvajes están trabajando. Y a este núcleo, no podemos más que reconstruirlo. Ya sea que se trate de nosotros, los «normales», o del sueño que relata un paciente en análisis, o del delirio que despliega un psicótico, seguimos estando, también, ante lo social: no hay sueño como objeto analizable si no es relatado (ya sea por mí mismo o a mí mismo): todo sueño está poblado de objetos sociales. El sueño pone en escena algo del deseo primario de la psique, que debe ser puesto en escena, y puesto en escena de esta forma, solamente porque encuentra la oposición de la institución social representada, en el caso de todo individuo, por lo que Freud llamaba el superyó y la censura. No es solamente: «no harás esto»; «no te acostarás con tu madre», sino que es mucho más. La instancia de censura y de represión es tan aberrante, y tan lógica, como las grandes religiones monoteístas: no es «no te acostarás con tu madre», sino «no desearás acostarte con tu madre». El inconsciente, en cuanto supera su primera fase monádica, dirige su deseo hacia alguien que se encuentra allí, que en general es la madre y que está prohibido, y este conflicto, interiorizado por el individuo, constituye a la vez la razón de ser del sueño como tal, y la razón de su contenido y de su tipo de elaboración. Ello no impide que a través de los estratos sucesivos de la socialización que sufre la psique del ser en cuestión, algo de ella siempre se llega a filtrar más o menos bien hasta la superficie. Lo psíquico propiamente dicho no es reductible a lo histórico social, y lo histórico-social,

a pesar de las tentativas de Freud y de otros, no es reductible al psiquismo. Se puede interpretar el componente «psicoanalítico» de tal o cual institución particular, demostrando que corresponde también a esquemas inconscientes y que satisface tendencias o necesidades inconscientes; y esto siempre es correcto. La institución también debe responder siempre a la búsqueda de sentido que caracteriza a la psique. Pero el hecho de la institución en sí mismo es totalmente ajeno a la psique. Por ello, justamente, la socialización del individuo es un proceso tan largo y tan penoso; y también quizás es justamente la causa de que los bebés lloren sin ningún motivo, aun cuando están satisfechos.

III

La pregunta: ¿qué sucede con el hombre?, la pregunta de la antropología filosófica, deviene entonces en: ¿qué sucede con la psique humana, y qué sucede con la sociedad y con la historia? En seguida vemos que estas preguntas son preguntas filosóficas previas a todas las anteriores. En especial, tenemos que sacar todas las consecuencias del hecho conocido y simple, hasta aquí aparentemente aún no analizadas, de que, por ejemplo, la filosofía nace en y por la sociedad y la historia. Basta con inspeccionar las sociedades y los períodos históricos que conocemos para ver que casi todas las sociedades de casi todas las épocas no se instituyeron en la interrogación sino en la clausura del sentido y de la significación. Para ellas siempre fue cierto, válido y legítimo lo que ya estaba instituido y recibido, heredado, como instituido. El hombre es un ser que busca el sentido, y que, por ello, lo crea; pero en primer lugar y durante mucho tiempo, crea el sentido en la clausura y crea la clausura del sentido, y siempre intenta, incluso actualmente, volver a él. Es la ruptura de esta clausura lo que es inaugurado con el nacimiento y el renacimiento, conjugado, de la filosofía y de la política, en dos ocasiones, en Grecia y en Europa occidental. Pues ambas son, a la vez, cuestionamientos radicales de las significaciones imaginarias sociales establecidas y de las instituciones que las encarnan.

La filosofía, en efecto, comienza con la pregunta: ¿qué debo pensar? Definir a la filosofía por la cuestión del ser es parcial, segundo, luego falso. Antes de que haya cuestión del ser, es necesario que el ser humano pueda plantearse la pregunta: ¿qué debo pensar? Generalmente, en la historia no hace esto. Piensa lo que le dicen que piense la Biblia, el Corán, el secretario general, el partido, el brujo de la tribu, los ancestros, etc. Por supuesto, la pregunta: ¿qué debo pensar? se despliega en seguida en una multitud de otras preguntas: ¿qué debo pensar del ser? y también: ¿qué debo pensar de mí mismo? ¿qué debo pensar del pensamiento mismo?; preguntas por medio de las cuales se realiza la propia reflexividad del pensamiento. Pero decir: ¿qué debo pensar? es *ipso facto* poner en juego y cuestionar las representaciones instituidas y heredadas de la colectividad, de la tribu, y abrir el camino de una interrogación interminable. Ahora bien, estas representaciones, como también las instituciones en general, no sólo forman parte del ser concreto, del ser singular y de la sociedad considerada, sino que lo determinan. Si una sociedad es *lo* que es, ese algo (*ti*) distinto de los otros, es porque ella se creó el mundo que se creó. Si la sociedad hebrea, tal como nos la representamos por medio del Antiguo Testamento, es la sociedad hebrea y no cualquier otra, es porque ella creó un mundo, el mundo descripto en el Antiguo Testamento. Al ser una sociedad «*mítica*», se relata a sí misma relatándose historias, relata la historia de dios, del mundo y de los hebreos; pero esta historia despliega, simultáneamente, una estructura entera del mundo: Dios como creador, el hombre como amo y poseedor de la naturaleza (el *Génesis* no esperó a Descartes) y sometido a la culpa, incluso antes de nacer, la Ley, etc. Los hebreos no son los hebreos sino en la medida en que piensan todo esto; al igual que los franceses, los norteamericanos o los suizos contemporáneos no son lo que son sino en la medida en que encarnen las significaciones imaginarias de sus sociedades respectivas, en la medida en que, en algún sentido, ellos casi «son» esas significaciones imaginarias caminando, trabajando, bebiendo, etc.

Cuestionar, entonces, estas representaciones, estas significaciones y estas instituciones equivale a cuestionar las leyes mismas de su propio ser y hacerlo en forma reflexiva y deliberada. Es lo que sucede con la filosofía y con la política. Y tenemos una segunda gran conclusión ontológica que viene de la antropología filosófica: el ser, el ser en general, es tal que hay seres que se alteran a sí mismos y crean, sin saberlo, las determinaciones de su ser particular. Esto es válido para todas las sociedades. Pero también: el ser es tal que hay seres que pueden crear la reflexión y la deliberación por medio de las cuales alteran en forma reflexiva y deliberada las leyes y las determinaciones de su ser. Esto no existe, en ninguna otra región del ser. Pero podemos especificar aún más.

Toda sociedad existe creando significaciones imaginarias sociales —o sea, lo *imperceptible inmanente*—, tales como el Dios hebraico, cristiano o islámico, o la mercancía. No vemos nunca una mercancía: vemos un automóvil, un kilo de bananas, un metro de tela. Es la significación imaginaria social mercancía la que hace funcionar a estos objetos como funcionan en una sociedad mercantil. Imperceptible *inmanente*, ya que evidentemente para un filósofo dios es inmanente a la sociedad que cree en dios, aunque ésta no lo conciba como transcendente; está presente más que ninguna entidad material, al mismo tiempo que es imperceptible, al menos en tiempos corrientes. Lo que de él es «perceptible» son consecuencias muy lejanas: un Templo en Jerusalén o en otro lugar, sacerdotes, candelabros, etc.

Este imperceptible inmanente, creado por la sociedad, no existe en otras regiones del ser; y con este imperceptible inmanente aparece la *idealidad*. Idealidad significa que la significación no está unida rígidamente a un soporte, y que supera todos sus soportes particulares —sin poder prescindir nunca, ciertamente, de contar con algún soporte en particular. Todos podemos hablar utilizando diferentes medios o expresiones, que remiten a signos o a símbolos, de Dios, de la vida eterna, de la *polis*, del partido, de la mercancía, del capital y del interés:

éstas son idealidades. No son *fetiches*. Una buena definición de un fetichismo originario podría partir de esta consideración: un fetiche es un objeto que tiene necesariamente una significación, y del cual esta significación no puede ser separada. Esto es válido tanto para ciertas creencias primitivas como, en determinados aspectos, para nosotros mismos (dejo de lado el fetichismo como perversión sexual, que por lo demás corresponde perfectamente a esta definición: la significación erótica está rígidamente unida a tal objeto, a un tipo tal de objeto, al objeto-fetiche).

Estas significaciones poseen cada vez más en la sociedad una validez *de hecho*, positiva. Son legítimas e incuestionables en toda sociedad de la que se trate. La cuestión de su legitimidad no se plantea, y el término mismo de legitimidad es anacrónico aplicado a la mayoría de las sociedades tradicionales.

Pero, a partir del momento en que surgen la interrogación y la actividad filosófica y política, se crea otra dimensión: la que se define por la idea, la exigencia e incluso la efectividad de una validez que ya no sea sólo una validez de hecho, positiva, sino una validez *de derecho*: derecho no en el sentido jurídico, sino en el sentido filosófico. Validez *de iure*, y no simplemente *de facto*. No aceptamos una representación, o una idea, simplemente porque la recibimos, y no tenemos que aceptarla. Exigimos que se pueda dar cuenta y razón de ella, *logon didonai* (el nacimiento conjunto de esta idea con el control político público en el *agora* y el *ecclesia* es patente). Y lo mismo es válido para nuestras instituciones.

Entonces, en y por lo histórico-social es en y por donde emerge y se crea esta exigencia de la validez de derecho. Una vez más tenemos creación ontológica, creación de una forma inaudita: así, tenemos la demostración matemática, la cuasi-demostración física, el razonamiento filosófico, o la institución política misma a partir del momento en que ésta se plantea como debiendo ser validada siempre de manera reflexiva y deliberada por la colectividad que ella instituye.

Pero, a partir de ese momento, surge también una cuestión que sostiene toda la historia de la filosofía, y que también ha sido tratada mal y maltratada por la filosofía misma. Si la validez de derecho, si la afirmación de que una idea es verdadera, y si ésta es verdadera tanto hoy como ayer, hace dos millones de años o dentro de cuatro millones de años, si esta validez surge en y por lo histórico-social y con la sinergia, la colaboración de lo psíquico, ¿cómo es que, aquello que se presenta con esta pretensión de la validez de derecho, puede escapar al condicionamiento psíquico e histórico-social por medio del cual aparece cada vez, en la clausura del mundo en el que fue creado? Dicho de otro modo, y ésta es la cuestión que nos importa en primer lugar (es por ello por lo que la filosofía también siempre debe ser antropológica), ¿cómo puede ser efectivo lo válido, y lo efectivo ser válido?

Para destacar la importancia de esta manera de plantear la cuestión, recordemos por ejemplo que, en una filosofía tan grande, tan importante, y que ha marcado tanto el desarrollo de la historia de la filosofía, como la filosofía kantiana, la efectividad y la validez, separadas por un abismo, no son pensables juntas. Kant se pregunta: ¿cómo podemos tener, *de iure*, conocimientos necesarios y verdaderos, y llegar a la construcción o suposición de un sujeto transcendental (también se lo podría llamar sujeto ideal), que posee, en efecto, por construcción, ciertos conocimientos *a priori* verdaderos, no triviales y necesarios? ¿Pero qué nos aporta a nosotros el hecho de que un sujeto o una consciencia trascendentales pudieran tener ese saber asegurado del que habla Kant? No soy un sujeto transcendental, soy un ser humano efectivo. Decirme que el sujeto transcendental se construye así, y por ello puede llegar a juicios sintéticos *a priori*, no me interesa. Me interesaría sólo en la medida en que yo *también* soy un sujeto transcendental. Y aquí tenemos la oscilación perpetua de Kant: por un lado, habla de lo que el sujeto es en la óptica transcendental y, por otro lado, se refiere a «nuestra experiencia», «nuestro espíritu» (*Gemüt*), «nosotros hombres» (*wir Menschen*).

Entonces, ¿se trata de «nuestro espíritu» o del «espíritu» en la perspectiva transcendental? Esta oscilación ha sido resuelta, pero en forma trágica, en la filosofía práctica de Kant, para la cual, finalmente, nunca puedo ser verdaderamente moral, ya que necesariamente siempre me mueven determinaciones «empíricas», es decir, efectivas. En este punto la filosofía quedó estancada desde Platón, precisamente porque no llega a afrontar esta cuestión, la única verdadera a este respecto: ¿cómo puede devenir la validez en efectividad y la efectividad en validez? No es posible responder a ello aquí; sólo indico algunas observaciones que permitan elucidar la cuestión.

Si queremos hablar de la verdad, distinguiéndola de la simple corrección (*aletheia* opuesta a *orthotes, Wahrheit* opuesta a *Richtigkeit*), decimos: 2+2 = 4 es correcto; pero, si decimos que la filosofía de Aristóteles o de Kant es verdadera o tiene que ver con la verdad, entonces tenemos que retomar y modificar la significación de este término. Tenemos que llamar verdad no a una propiedad de los enunciados, o a un resultado cualquiera, sino al movimiento mismo que rompe la clausura establecida cada vez y que busca, en el esfuerzo de coherencia y del *logon didonai*, encontrarse con lo que es. Si damos este sentido a la verdad, tenemos que decir que es lo histórico-social, la antropología en su verdadero sentido, el verdadero lugar de la verdad. Pues no sólo es en y por lo histórico-social en y donde se crean el lenguaje, la significación, la idealidad, la exigencia de la validez de derecho, sino que también únicamente en y por lo histórico-social podemos responder a esta exigencia en la medida de lo posible, y sobre todo: sólo en y por lo histórico-social esta ruptura de la clausura y el movimiento que la manifiesta pueden ser. Sin esta idea de la verdad, estaríamos simplemente desarticulados entre los «puntos de vista», que son «verdaderos» en el interior de y para cada «sujeto» de clausura, o sea entre un relativismo absoluto, y la idea de un sistema definitivo acabado, que sería la clausura de todas las clausuras.

También en y por lo histórico-social, en función de la segunda creación de la que hablaba antes, aparecen la subjetividad

reflexiva y el sujeto político, en tanto se oponen a aquello que proviene de la humanidad «anterior», esto es: a los individuos conformes, socialmente fabricados, tan respetables, dignos de estima y de amor como sea posible.

También, en y por lo histórico-social se crean un espacio y un tiempo políticos de reflexión, una *ágora* sincrónica y diacrónica, que impide a cada subjetividad encerrarse en su propia clausura. Por último, en la medida en que lo histórico-social es creación continua y creación densa, los resultados de la reflexión filosófica adquiridos cada vez pueden ser y son nuevamente cuestionados. Sin una creación semejante, la filosofía, una vez creada, correría el riesgo de estereotiparse, o de transformarse en un simple ordenamiento lógico del mundo social dado, dado de una vez por todas, como fue el caso, en efecto, de la filosofía en India, China, Bizancio o en el Islam; o, en fin, correría el riesgo de quedar como una suspensión aporética, inmóvil de las certezas instituidas en provecho de una mística, como en la mayoría de las corrientes budistas.

Pero, seguramente, la reflexión también encuentra en la imaginación radical de la psique singular su condición positiva. Esta imaginación es la que permite la creación de lo nuevo, es decir, el surgimiento de formas, de figuras, de esquemas originales del pensamiento y de lo pensable. Y también es porque hay imaginación radical, no solamente reproducción o recombinación de lo ya dado, imaginación no estereotipada, no fijada, no limitada a las formas ya dadas y conocidas, por lo que el ser humano es capaz de recibir, de acoger, de aceptar la creación original de otro, sin lo cual ésta sería delirio o pasatiempo individual. Esto es válido para la filosofía, así como para el arte o para las ciencias.

En los dos casos, el de la imaginación que crea lo original y el de la imaginación que es capaz de recogerlo, un nuevo tipo de individuo está implicado: la subjetividad reflexiva y deliberante, crítica y lúcidamente abierta a lo nuevo, que no rechaza las obras de la imaginación —propia o de los otros— sino que es capaz de recibirlas críticamente, de aceptarlas o de rechazarlas.

IV

Un individuo de tales características es, en sí mismo, una creación histórico social. Es a la vez el resultado y la condición del cuestionamiento de las instituciones establecidas. Lo que nos conduce, para terminar, a la cuestión de la política.

Entiendo por política la actividad colectiva, reflexiva y lúcida que surge a partir del momento en que se plantea la cuestión de la validez de derecho de las instituciones. ¿Nuestras leyes son justas? ¿Nuestra Constitución es justa? ¿Es buena? ¿Pero buena en relación a qué? ¿Justa en relación a qué? Precisamente, por medio de estas interrogaciones interminables, se constituye el objeto de la verdadera política, la que presupone, pues, el cuestionamiento de las instituciones existentes, aunque fuese para reconfirmalas en todo o en parte. Volvemos al mismo punto al decir que en la política concebida en estos términos, el hombre cuestiona, y eventualmente altera, su modo de ser y su ser como hombre social. Lo histórico-social es, entonces, el lugar en el que surge la cuestión acerca de la validez de derecho de las instituciones, y por ende de los *comportamientos*. Este último punto es muy importante, pues demuestra que la cuestión ética se crea en y por la historia, que no necesariamente está dada *con* la historia, contrariamente a lo que se afirma, y que forma parte, en el sentido profundo, de la cuestión política. En una sociedad tradicional, en una sociedad heterónoma, los comportamientos mismos están instituidos. Uno hace las cosas como se hacen, uno se casa con aquel o aquella con el que debe casarse; en determinadas circunstancias, hay que hacer tal cosa. Hay más de seiscientos mandamientos que el joven judío debe saber de memoria en el momento del Bar Mitzvah. Comportamientos instituidos, respuestas dadas; la pregunta: ¿qué debo hacer? no se plantea. Tampoco se plantea si uno es cristiano, y la idea de una ética cristiana es un absurdo. La ética cristiana no se hace ninguna pregunta, la respuesta a toda pregunta concebible está en el Evangelio, Cristo dice claramente lo que hay que hacer: hay que abandonar al padre, a la madre, a la esposa y seguirlo. Si hay un problema en la ética

cristiana es que los cristianos nunca fueron capaces de hacer lo que el Evangelio dice que tienen que hacer; dicho en otros términos, que el cristianismo nunca fue el cristianismo, salvo quizá durante un corto período inicial, que rápidamente se transformó en una Iglesia instituida, con la duplicidad instituida que corre a la par, y que entonces empezó a plantearse la cuestión de la conciliación de las prescripciones del Evangelio y de una vida efectiva sin relación con éstas. De ahí, el indeleble aspecto de hipocresía en todas las prescripciones de la «ética» cristiana histórica.

La pregunta ¿qué debo hacer? pertenece, en sí misma, al conjunto de las interrogaciones que surgen a partir del momento en que el código de comportamientos se quiebra.

Pero incluso si tomamos el tema desde un punto de vista simplemente ético, ante alguien que sólo quiere hacerse la pregunta: ¿qué debo hacer? en un sentido muy estrecho, ¿cómo olvidar durante un segundo que las condiciones y las normas últimas del hacer están fijadas cada vez por la institución? Entonces, la pregunta: ¿qué debo hacer? se vuelve casi insignificante, si deja afuera el qué debo hacer en cuanto a las condiciones y a las normas del hacer, luego en cuanto a las instituciones. En estos últimos tiempos se habla mucho del otro. Hay toda una filosofía que pretende edificarse en la «mirada del otro», mirada que le crearía una exigencia al observado. ¿Pero de *qué* otro? Estos filósofos piensan en los «otros» con los que ellos se ven, o bien en los otros en general. Pero el gran problema está planteado por esos «otros» reales —cinco mil millones y medio— que uno no ve pero que sabe fehacientemente que existen y que llevan, en su mayoría, una existencia heterónoma. ¿Qué debo hacer? es una pregunta esencialmente política.

Política es la actividad lúcida y reflexiva que se interroga acerca de las instituciones de la sociedad y, llegado el caso, aspira a transformarlas. Ello implica que no toma los mismos pedazos de madera para coïnbinarlos de otra forma, sino que crea formas institucionales nuevas, lo que también quiere decir: nuevas significaciones. Prueba de ello, son las dos creaciones de las

cuales nuestra tradición proviene, la democracia griega, y en otra forma mucho más vasta, pero también en algunos aspectos, más problemática, el movimiento democrático y revolucionario moderno. Nuevas significaciones imaginarias emergen ahí, a través de las instituciones, que las encarnan y las animan. Por ejemplo, las primeras *poleis* democráticas, en las que los ciudadanos se consideraban como *homoioi*, semejantes, iguales incluso antes del término *isoi* realizan una ruptura completa con el mundo de los poemas homéricos, donde el problema no era que Ulises fuera el *homoios* de Tersites. Los ciudadanos son iguales, existe la *isonomia* para todos. Por supuesto, están las mujeres y los esclavos: no es un *modelo*. Pero allí encontramos los *gérmenes*. En los tiempos modernos, estas significaciones son retomadas y llevadas mucho más lejos. Se habla de igualdad, de libertad, de fraternidad *para todos*. Ese «para todos» es una significación social que surge en Occidente y que, políticamente, no es la de los griegos (dejo de lado a los estoicos, políticamente impertinentes). ¿A partir de cuándo? Se dice que la igualdad ya está en el Evangelio. Pero la igualdad del Evangelio, como la de Pablo, sólo está allá arriba, no está aquí abajo. En las iglesias cristianas, había asientos confortables para los señores, sillas para los burgueses buenos de la parroquia y bancos o nada para los simples fieles, quienes, por otra parte, son nuestros hermanos.

Éstos, que no son griegos, ni judíos, ni libres, ni esclavos, ni hombres, ni mujeres, sino hijos de Dios, perfectamente iguales para escuchar ese mismo discurso, están sentados de manera diferente, o bien algunos están sentados y otros están de pie. La igualdad moderna no es la igualdad del cristianismo, es la creación de un nuevo movimiento histórico que puso en primer lugar la exigencia de una igualdad no en el cielo, sino aquí y ahora. Que en este movimiento, las ideas cristianas hayan sido reinterpretadas y tratadas nuevamente no es algo que sorprenda: recordemos que durante la Revolución Francesa, se llegó a considerar a Jesucristo como el primer sans-culotte.

Ahora vivimos en un mundo en el cual las significaciones imaginarias —libertad, igualdad— aún están presentes, lo que

revela al mismo tiempo una enorme contradicción. Si consideramos las significaciones de la libertad y de la igualdad en su rigor y profundidad, vemos, primero, que ellas se implican una a la otra, lejos de excluirse como lo repite el discurso mistificador que circula desde hace más de un siglo. Pero también, que están lejos de ser realizadas, incluso en las sociedades llamadas «democráticas». De hecho, estas sociedades tienen regímenes de oligarquía liberal. La «filosofía política» respetable de hoy se tapa los ojos ante la realidad, al mismo tiempo que, además, es incapaz de producir una verdadera discusión filosófica de los fundamentos de ese sistema oligárquico; no he visto, en ninguna parte, una discusión digna de ese nombre, «la metafísica de la representación», por ejemplo, o de la de los partidos que son el verdadero lugar del poder en las sociedades modernas. Atrevámonos a hablar de la realidad y comprobemos que hablar de igualdad política entre un barrendero de las calles de Francia y el Sr. Francis Bouygues es simplemente una broma. En Francia —y la situación es la misma en todos los países de oligarquía liberal—, el «pueblo soberano» está formado por alrededor de 37 millones de electores. ¿Cómo ejerce su soberanía? Se lo llama cada cinco o siete años, a designar entre 3.700 personas como máximo, a los que los «representarán» durante los cinco años siguientes; o al presidente que los gobernará. La proporción es de 1 sobre 10.000. Multipliquemos esa cifra por 10, para tener en cuenta a todos los capitalistas, managers y tecnócratas del Estado, miembros de los aparatos de los partidos, directivos de los medios masivos de comunicación, etc.; llegamos, siendo generosos, a 37.000 personas sobre 37 millones. La oligarquía dominante está formada por un milésimo de la población, porcentaje que haría palidecer de celos a la oligarquía romana.

Estos regímenes de oligarquía liberal representan el compromiso alcanzado por nuestras sociedades entre el capitalismo propiamente dicho y las luchas emancipadoras que intentaron transformarlo o liberalizarlo; compromiso que garantiza, o no niega, no sólo libertades, sino determinadas posibilidades para ciertos miembros de las categorías dominadas.

Pero se habla de igualdad y se habla también de «derechos humanos». ¿Los derechos de qué humanos? Hay alrededor de cinco mil millones y medio de seres humanos en la Tierra. Esta oligarquía liberal, más una cierta comodidad material, existe sólo en los países de la OCDE, más uno o dos países —o sea alrededor de setecientos millones de personas—. Un octavo de la población humana se beneficia con estos derechos humanos y con una cierta comodidad material. La gran astucia del reaganismo y del tatcherismo fue comprimir la miseria al 15 o 20% de la población, sub-privilegiados que ya no pueden decir nada o podrían, a lo sumo, rebelarse de manera ineficaz; los otros, *they never had it so good*, como se dice en inglés, y en este momento tal vez estén comprando su segundo televisor de color. En cuanto a los siete octavos restantes de la población mundial, son víctimas de la miseria (no evidente para todo el mundo, aquí también hay ricos y privilegiados), y viven, generalmente, bajo la tiranía. ¿Entonces, qué sucedió con los derechos humanos, los derechos de igualdad y los derechos de fraternidad? ¿Tendríamos que decir, como Burke decía a los revolucionarios franceses, que no hay derechos humanos, sino derechos de los ingleses, de los franceses, de los norteamericanos, de los suizos, etc.?

¿Es posible salir de esta situación? Un cambio es posible si, y sólo si, se produce un nuevo despertar, si una nueva fase de creatividad política densa de la humanidad comienza, lo que implica, a su vez, la salida de la apatía y de la privatización que caracterizan a las sociedades industrializadas contemporáneas. De otro modo, el cambio histórico ciertamente no cesará, cualquier idea de «fin de la historia» es ampliamente absurda, pero el riesgo es que este cambio, en lugar de producir individuos más libres en sociedades más libres, haga aparecer un nuevo tipo de humano, al que podemos llamar provisoriamente el *zappingántropo* o el *reflejántropo*, tipo de ser enlazado, y sujetado a la ilusión de su individualidad y de su libertad mediante mecanismos que se hicieron independientes de todo control social, administrados por aparatos anónimos cuya dominación, de aquí en más, está en marcha.

Cornelius Castoriadis

Lo que el pensamiento político puede hacer es plantear, en términos claros, este dilema que hoy nos confronta. Evidentemente no puede resolverlo por sí solo. Sólo puede ser resuelto por la colectividad humana, saliendo de su letargo y desplegando su actividad creadora.

Capítulo VIII

La crisis del proceso identificatorio*

Los procesos propiamente psicoanalíticos y psicosociológicos de la cuestión de la identificación ya han sido, si no agotados, —¿cómo podrían serlo?— ampliamente abordados por los intervinientes que me han precedido. Por lo tanto, me situaré desde otro punto de vista, desde el punto de vista histórico-social, lo que no significa sociológico en el sentido habitual.

Contrariamente, a André Nicolaï —si es que entendí bien, pienso que hay una *crisis* «hecha y derecha» de la sociedad contemporánea y que esta crisis produce la crisis del proceso identificatorio y, al mismo tiempo, es reproducida y agravada por éste. Me voy a situar, entonces, desde un punto de vista global planteando el proceso identificatorio en su especificidad singular para cada sociedad históricamente instituida, y la identificación misma, son momentos de la totalidad social, y que, ni positivamente, ni negativamente, tienen sentido separados de esta totalidad. Para justificar este enunciado, un poco fuerte, tomaré algunos ejemplos de los materiales ya tratados aquí.

Es totalmente cierto que podemos elucidar, más aún explicar, la crisis de la indentificación en la sociedad contemporánea en referencia al debilitamiento o a la dislocación de lo que Jacqueline Palmade llama el apuntalamiento del proceso identificatorio en sus diversas entidades socialmente instituidas, como el hábitat, la familia, el lugar de trabajo, etc. Pero no podemos detenernos ahí, como se puede ver, en virtud de una

* Intervención en un coloquio organizado en mayo de 1989 por l'Association de recherche et d'intervention psychosociologique (ARIP), «Malaise dans l'identification», cuyas actas fueron publicadas con el mismo título en el número 55 de *Connexions* (1990/1).

consideración muy simple. Tomemos el caso del hábitat. Conocemos pueblos, grandes pueblos o pequeñas tribus, que siempre vivieron como nómades. El hábitat tiene un sentido totalmente diferente para ellos. Ciertamente, la carpa que se desplaza en las estepas de Asia central es un lugar de referencia para el individuo o la familia; pero en una sociedad semejante, inmediatamente notamos que el caso está instituido en forma totalmente diferente, y la posibilidad de darle sentido al lugar en el que uno se halla depende de otros factores que no son su «estabilidad». Lo mismo es válido para los gitanos, o para personas que, en las sociedades que hemos conocido, son por ejemplo vendedores ambulantes, desde hace al menos tres mil años, los marinos, etc.

Lo mismo vale para el apuntalamiento familiar. Ciertamente no soy yo, freudiano ferviente y psicoanalista, quien subestimaría la importancia del medio y del lazo familiar, su papel capital, decisivo para la hominización del monstruito recién nacido. Una vez más, no hay que olvidar que no tenemos que fijarnos en un tipo de familia semi-real, semi-idealizada, que pudiera haber existido en determinados estratos de la sociedad occidental durante, digamos, estos últimos siglos, y concluir de ello en la necesidad de una crisis de identificación por el hecho de que este tipo, hoy, está incuestionablemente en crisis. Sin hacer un excursus histórico, podemos recordar que los espartanos, que no eran muy simpáticos, eran individuos totalmente «normales», funcionaban perfectamente, obtuvieron victorias durante siglos, etc. Pero el «entorno familiar» en Esparta es algo totalmente diferente de lo que nosotros consideramos como «normal». La educación de los hijos, aparte del período de amamantamiento, se lleva a cabo en forma directamente social y, como dirían los intelectuales semi-analfabetos modernos, «totalitaria». En todo caso, es una educación directamente social.

En tercer lugar, todos estos fenómenos, por ejemplo la fragilización de la familia, la fragilización del hábitat como apuntalamiento, etc., no aparecen como condiciones suficientes ni

necesarias de una crisis, ya que vemos esta misma crisis, y masivamente, en individuos que provienen y que viven en medios en los que no hay crisis del hábitat ni tampoco, propiamente hablando, crisis de la familia. Si tomamos a las clases medias de la sociedad contemporánea, no podemos hablar de «crisis del hábitat» como tal. Ciertamente existen otros fenómenos: la localidad ya no tiene la misma significación que podía tener en otros tiempos, etc. Y sin embargo, allí observamos individuos visiblemente desorientados durante la edad adulta, lo que remite seguramente a problemas mucho más profundos durante el establecimiento de su identificación e incluso de su identidad; sin que podamos recurrir a una problemática relativa a estos apuntalamientos.

En suma, hablamos como lo hacemos porque, en nuestra cultura, el proceso identificatorio, la creación de un «sí mismo» individual-social pasaba por lugares que ya no existen, o que están en crisis; pero también porque, contrariamente a lo que sucedía en el caso de los mongoles, de los espartanos, de los mercaderes fenicios, de los gitanos, de los viajantes, etc., no existe ninguna totalidad de significaciones imaginarias sociales o no emerge ninguna que pueda hacerse cargo de esta crisis de los apuntalamientos particulares.

Así, nos vemos conducidos, de otra manera, a la idea que ya tenemos; en todo caso, que yo tengo. Si la crisis alcanza un elemento tan central de la hominización social como lo es el proceso identificatorio, esto quiere decir a las claras, que dicha crisis es global. Desde hace mucho tiempo se habla de «crisis de valores», esto debe ser así desde hace al menos cincuenta años, a tal punto que se corre el riesgo de recordar la historia de Pedro y el lobo. Se ha hablado tanto de ello, durante tanto tiempo, que cuando esta crisis finalmente está aquí, reaccionamos como si estuviéramos ante una simple broma. Pero pienso firmemente que el lobo realmente está ahí; coincido con Jean Maisonneuve cuando dice que el término «valor» es un término vago, es lo menos que podemos decir. Es por ello que hablo de crisis de las significaciones imaginarias sociales (de aquí en

más: las significaciones a secas), es decir de la crisis de las significaciones que mantienen a esta sociedad, como a toda sociedad, unida, dejando a la vista cómo esta crisis se traduce en el nivel del proceso identificatorio.

Toda sociedad crea su propio mundo, creando precisamente las significaciones que le son específicas, ese magma de significaciones como por ejemplo, el Dios hebraico y todo lo que implica y trae aparejado, todas las significaciones que se pueden agrupar bajo el término de *polis* griega, o las significaciones que implican el surgimiento de la sociedad capitalista o, más exactamente, del componente capitalista de la sociedad moderna. El papel de estas significaciones imaginarias sociales, su «función» —usando este término sin ninguna connotación funcionalista— es triple. Son ellas las que estructuran las representaciones del mundo en general, sin las cuales no puede haber ser humano. Estas estructuras son específicas cada vez: nuestro mundo no es el mundo griego antiguo, y los árboles que vemos más allá de esas ventanas no protegen, cada uno, a una ninfa; simplemente es madera, ésa es la construcción del mundo moderno. En segundo lugar, las significaciones imaginarias sociales designan las finalidades de la acción, imponen lo que hay que hacer y lo que no hay que hacer, lo que es bueno hacer y lo que no lo es: hay que adorar a Dios, o bien hay que acumular las fuerzas productivas, en tanto que ninguna ley natural o biológica, ni siquiera física, dice que hay que adorar a Dios o acumular las fuerzas productivas. Y en tercer término, aspecto sin duda más difícil de delimitar, establecen los tipos de afectos característicos de una sociedad. En este sentido, podemos ver claramente que hay un afecto *creado* por el cristianismo, que es la *fe*. Sabemos o creemos saber qué es la fe, ese sentimiento más o menos indescriptible, relación con un ser infinitamente superior al que se ama, que los ama, que puede castigarlos, todo esto sumergido en una humedad psíquica extraña, etc. Esta fe sería absolutamente incomprensible para Aristóteles, por ejemplo: ¿qué puede querer decir la idea de que uno pueda amar o ser amado por los dioses *de esa manera*, estar poseído por esos afectos cuya expresión irrecusable

puede verse en el rostro de los verdaderos fieles en Belén una noche del 24 de diciembre? Ese afecto está instituido histórico-socialmente, y podemos señalar con el dedo a su creador: Pablo. Ya no está tan presente con la descristianización de las sociedades modernas, pero, aunque parezca imposible, hay afectos característicos de la sociedad capitalista. Sin entrar en una descripción que correría el riesgo de ser literaria, señalo que Marx los describió muy bien, cuando hablaba de esta inquietud perpetua, este cambio constante, esta sed de lo nuevo por lo nuevo y de lo más por lo más; es decir, un conjunto de afectos instituidos socialmente.

La instauración de estas tres dimensiones —representaciones, finalidades, afectos— se da, cada vez, conjuntamente con su concretización llevada a cabo por todo tipo de instituciones particulares, mediadoras —y por supuesto, por el primer grupo que rodea al individuo, la familia—; luego por toda una serie de vecindarios topológicamente incluidos unos en los otros o intersectados, como las otras familias, el clan o la tribu, la colectividad local, la colectividad de trabajo, la nación, etc. Mediante todas estas formas, se instituye cada vez un tipo de individuo particular, es decir un tipo antropológico específico: el florentino del siglo XV no es el parisino del siglo XX, no en función de diferencias triviales, sino en función de todo lo que es, piensa, quiere, ama o detesta. Y al mismo tiempo, se establece un enjambre de roles sociales de los que cada uno es a la vez, paradójicamente, autosuficiente y complementario de los otros: esclavo/libre, hombre/mujer, etc.

Pero entre las significaciones instituidas por cada sociedad, la más importante es, sin duda, la que concierne a ella misma. Todas las sociedades que hemos conocido tuvieron una representación de sí como *algo* (lo que, entre paréntesis, demuestra claramente que se trata de significaciones *imaginarias*): somos el pueblo elegido; somos los griegos en oposición a los bárbaros; somos los hijos de los Padres fundadores; o los súbditos del rey de Inglaterra. Indisociablemente ligado a esta representación existe un *pretenderse* como sociedad y como *esta*

sociedad y un *amarse* como sociedad y como *esta* sociedad; es decir, una investidura tanto de la colectividad concreta como de las leyes por medio de las cuales esta colectividad es lo que es. Aquí hay, a nivel social, en la representación (o en el discurso que la sociedad sostiene de sí misma) un correspondiente externo, social, de una identificación final de cada individuo que también siempre es una identificación a un «nosotros», «nosotros, los otros», a una colectividad en derecho imperecedero; lo que, religión o no religión, sigue teniendo una función fundamental, ya que es una defensa, y tal vez la principal defensa del individuo social, contra la Muerte, lo inaceptable de su mortalidad. Pero la colectividad no es, idealmente, eterna sino en la medida en que el sentido, las significaciones que ella instituye, son investidos como eternos por los miembros de la sociedad. Y creo que nuestro problema de la crisis de los procesos identificatorios hoy puede y debe ser abordado también desde esta perspectiva: ¿Dónde es el sentido vivido como eterno por los hombres y por las mujeres contemporáneos?

Mi respuesta, ya la habrán adivinado, es que ese sentido, socialmente, no está en ninguna parte. Sentido que concierne a la autorepresentación de la sociedad; sentido participable por los individuos; sentido que les permite acuñar por su propia cuenta un sentido del mundo, un sentido de la vida y, finalmente, un sentido de su muerte. Es inútil recordar el papel más que central que la religión, en la acepción más amplia del término, tuvo a este respecto en todas las sociedades occidentales modernas. Las oligarquías liberales ricas, satisfechas o insatisfechas —volveremos sobre este punto— se instituyeron precisamente rompiendo con el universo religioso, aunque a veces hayan conservado (Inglaterra) una religión «oficial». Alejaron a las religiones. Esto no fue realizado como un fin en sí, sino porque las sociedades modernas se formaron tal como son y se instituyeron por medio del surgimiento y, hasta un cierto punto, la institución efectiva en la sociedad, de dos significaciones centrales, ambas heterogéneas, por no decir radicalmente opuestas a la religión cristiana que dominaba esta área histórico-social, y

que también, en principio, son antinómicas entre sí. Se trata, por una parte, de la significación de la expansión ilimitada de un supuesto dominio pretendidamente «racional» sobre todo, naturaleza tanto como seres humanos, que corresponde a la dimensión capitalista de las sociedades modernas. Por otra parte, se trata de la significación de autonomía individual y social, de la libertad, de la búsqueda de formas de libertad colectiva, que corresponden al proyecto democrático, emancipador, revolucionario. ¿Por qué llamarlas antinómicas? Porque la primera conduce a las fábricas Ford en Detroit alrededor de 1920, es decir a las microsociedades cerradamente micrototalitarias, reguladas en todo —incluida la vida privada fuera de la fábrica— por la dirección, y ésta es una de las tendencias inmanentes a la sociedad capitalista; y porque la segunda, la significación de la autonomía, conduce a la idea de una democracia participativa, la que, por lo demás, no podría encerrarse en la esfera estrechamente «política» y detenerse ante las puertas de las empresas. Esta antinomia entre las dos significaciones no impidió su contaminación recíproca y múltiple. Pero pienso —y creo haberlo demostrado en otras oportunidades, en el plano económico— que si el capitalismo pudo funcionar y desarrollarse, no es *a pesar*, sino *gracias* al conflicto que existía en la sociedad, y concretamente gracias al hecho de que los obreros no se dejaban manejar; y, en general, al hecho de que como resultado de la evolución histórica, de las revoluciones, etc., la sociedad debía instituirse también como una sociedad que reconociera un mínimo de libertades, de derechos humanos, de legalidad, etc. Hablé de contaminación recíproca, pero también hay que destacar las funcionalidades recíprocas: recordemos a Max Weber en cuanto a la importancia de un Estado legalista para el funcionamiento del capitalismo (previsibilidad de lo que puede suceder jurídicamente, luego posibilidad de un cálculo racional, etc.).

A cada una de estas dos significaciones, podemos decir esquematizando muy a grosso modo, corresponde un tipo antropológico de individuo diferente. A la significación de la

expansión ilimitada del «dominio racional», podemos hacer corresponder muchos tipos humanos, pero para fijar las ideas, pensemos en el empresario schumpeteriano. Este empresario, evidentemente, no puede existir solo; si cayese con un paracaídas en el medio de los Tuareg, ya no sería un empresario schumpeteriano. Para serlo, le hace falta una multitud de cosas, por ejemplo obreros y, a la vez, consumidores. Entonces, hay, necesariamente, un tipo antropológico «complementario» de este empresario, para que esta significación pueda funcionar, y en este caso, en la lógica abstracta de la cosa, es el obrero disciplinado y, en última instancia, totalmente cosificado.

A la otra significación, la autonomía, le corresponde el individuo crítico, reflexivo, democrático. Ahora bien, el legado que nos deja el siglo XX después de las terribles aventuras que hemos vivido los que aquí somos mayores —aventuras que, por lo demás, no pareciera que se vayan a terminar— es que la significación de la autonomía (que no debemos confundir con el pseudo-individualismo) aparece como si atravesara una fase de eclipse o de ocultamiento prolongado, al mismo tiempo que el conflicto social y político prácticamente se desvanece. Siempre hablo de las sociedades occidentales ricas, en las que hay que buscar con lupa un verdadero conflicto político, ya sea en Francia o en Estados Unidos; también hay que buscar con lupa un verdadero conflicto social, ya que todos los conflictos que observamos son esencialmente conflictos corporativistas, sectoriales. Como ya lo he escrito, vivimos la sociedad de los *lobbies* y de los *hobbies*.

Esta evolución, en curso desde hace mucho tiempo, se hizo manifiesta a partir del período que comienza alrededor de 1980, es decir el período «Tatcher-Reagan» y el descubrimiento de las virtudes del «mercado», de la empresa y de la ganancia por el Partido socialista francés. La única significación realmente presente y dominante es la significación capitalista, la expansión indefinida del «dominio», la que al mismo tiempo se halla —y ahí está el punto clave— vaciada de todo el contenido que podría otorgarle su vitalidad en el pasado y que permitía a los procesos de identificación realizarse medianamente bien.

Una parte esencial de esta significación era también la mitología del «progreso», que daba un sentido tanto a la historia como a las aspiraciones referentes al futuro, otorgando también un sentido a la sociedad tal como existía; mitología que se suponía como el mejor soporte de ese «progreso». Sabemos que esa mitología cae en ruina. ¿Pues cuál es hoy la traducción subjetiva, para los individuos, de esta significación y esta realidad que es la «expansión» aparentemente «ilimitada» del «dominio»?

Para unos pocos, es por supuesto una cierta «potencia», real o ilusoria, y su crecimiento. Pero para la aplastante mayoría de la gente, no es ni puede ser más que el crecimiento continuo del consumo, incluido las supuestas distracciones, que se transformaron en un fin en sí mismo. ¿En qué deviene entonces el modelo identificatorio general, que la institución presenta a la sociedad, propone e impone a los individuos como individuos sociales? Es el del individuo que gana lo más posible y disfruta lo más posible; es tan simple y banal como eso. Esto se dice cada vez más abiertamente, lo que no impide que sea cierto. «Ganar», entonces; pero ganar, a pesar de la retórica neo-liberal, se halla casi totalmente separado de toda función social e incluso de toda legitimación interna al sistema. Uno no gana por lo que vale, uno vale por lo que gana. (Ver Tapie, Trump, Prince, Madonna, etc.) Nadie puede cuestionar el talento de Madonna; es enorme, *puesto que* gana tantos miles de dólares por aparecer dos horas. A esto corresponde —queda por hacer el análisis— la transformación, cada vez más avanzada del sistema —en su dimensión económica—, en casino financiero. Las sumas que se especulan diariamente, sólo en el mercado de cambio, ni siquiera en la bolsa de «valores», corresponden al producto interno bruto de Francia, y las que se especulan, semanalmente, al producto interno bruto de los Estados Unidos. El éxito en este juego, incluso desde el punto de vista estrictamente capitalista, no tiene ninguna función o legitimidad, las empresas mismas entran en el juego por medio de las combinaciones que ya conocemos (OPA, LBO, etc.). La conexión más débil

que podía existir o parecía existir entre el trabajo o la actividad efectuada y el ingreso o la remuneración, está rota. Un matemático genial, profesor en la facultad ganará entre 15.000 y 20.000 francos por mes, en el mejor de los casos; pero sus estudiantes, ya al final del cuarto año, si deciden abandonar las matemáticas y dedicarse a la informática para una gran empresa, comenzarán su carrera a los 24 años ganando 40.000 ó 50.000 francos. En este ejemplo vemos la ruina de la lógica interna del sistema: necesita jóvenes que comiencen con estos índices; pero en la misma medida necesita de aquellos que los formen, a quienes no paga; el sistema necesita, para vivir, de esa locura linda del que quiere ser matemático, o ser el Sabio Cosinus. (El tatcherismo, que actualmente está destruyendo la investigación en las universidades británicas, no es más que la consecuencia lógica extrema de esta ruina de la lógica del sistema.)

¿Cómo puede continuar el sistema en estas condiciones? Continúa porque sigue gozando de modelos de identificación producidos *en otros tiempos*: el matemático que acabo de mencionar, el juez «íntegro», el burócrata legalista, el obrero concienzudo, el padre responsable de sus hijos, el maestro que, sin ninguna razón, sigue interesándose en su profesión. Pero no hay nada en el sistema que justifique los «valores» que estos personajes encarnan, que invisten y que se supone que persiguen en su actividad. ¿Por qué el juez debería ser íntegro? ¿Por qué el maestro debería sudar la gota gorda con los niños, en lugar de dejar pasar el tiempo de su clase, salvo el día que tiene que venir el inspector? ¿Por qué el obrero tiene que agotarse ajustando la centésima quincuagésima tuerca, si puede hacer trampas con el control de calidad? No hay nada, en las significaciones capitalistas, desde el comienzo, y sobre todo tal como están en la actualidad, que pueda dar una respuesta a esta pregunta. Lo que plantea, una vez más, finalmente, la cuestión de la posibilidad de autoreproducción de un sistema semejante; pero ése no es nuestro tema.

¿Cuál es el lazo que esta evolución mantiene con los procesos más subjetivos? Es que todo ese mundo del consumo continuo,

del casino, de la apariencia, etc., se filtra en las familias y alcanza al individuo ya en las primeras etapas de su socialización. La madre y el padre no son solamente el «primer grupo»; la madre y el padre son claramente la sociedad en persona y la historia en persona inclinados en la cuna del recién nacido; siquiera porque *hablan*, y eso no es «grupal», es *social*. La lengua no es —como se afirma estúpidamente— un instrumento de comunicación, ante todo es un instrumento de socialización. En y por medio de la lengua se expresan, se dicen, se realizan, se transfieren las significaciones de la sociedad. Padre y madre transmiten lo que viven, transmiten lo que son, proveen al niño de polos identificatorios simplemente siendo lo que son. Podemos dejar de lado a los «marginales» y tomar, como se dice, a los buenos padres y madres de las «clases medias». ¿Qué les transmiten a sus hijos? Les transmiten: tengan lo más que puedan, disfruten lo más posible, el resto es secundario o inexistente. He aquí una observación empírica a este respecto. Cuando yo era chico, y también cuando educaba a mi primer hijo, se festejaban los cumpleaños dando regalos, y los amiguitos venían cada uno trayendo un regalo para el niño de la fiesta. Hoy en día esto es inconcebible. El niño que festeja su cumpleaños —es decir sus padres— repartirá regalos, menores sin duda, pero regalos al fin, a los otros niños, porque es intolerable que esos seres acepten esta increíble frustración que consiste en no tener regalos sino en el momento de su cumpleaños; cada vez que se reparte un regalo en alguna parte, ellos también tienen que tener uno, aunque sea menor. Esto implica, en cuanto a la relación del niño con la frustración, con la posibilidad de postergación del placer, y su consecuencia: la *anulación* misma, el devenir-insignificante del regalo y del placer, no necesita ser destacado.

El niño entra en un mundo fútil, en seguida es sumergido en una cantidad increíble de juguetes y de objetos (no hablo ni de las áreas marginales, ni de los hijos de los millonarios, hablo del 70% de la población), y ahí adentro se aburre como un hongo, a menos que los abandone todo el tiempo para ir a

mirar televisión, cambiando una trivialidad por otra. El mundo contemporáneo todo, ya está, *in nuce*, en esta situación. ¿Qué es todo eso si abandonamos la simple descripción? Es una vez más, por supuesto, una fuga desesperada ante la muerte y la mortalidad, de la que sabemos por otra parte que están exiladas de la vida contemporánea. Se ignora la muerte, no hay duelo, ni público ni ritual. Esto también es lo que pretende disfrazar esa acumulación de objetos, esa distracción universal, las que por lo demás, como sabemos en el caso de la neurosis, y aquí también, no hacen más que representar a la muerte misma, destilada en gotas, transformada en simple moneda de la vida corriente. Muerte de la distracción, muerte para mirar una pantalla en la que suceden cosas que uno no vive y que nunca podría vivir.

El carácter de la época, tanto del nivel de vida cotidiano como el de la cultura, no es el «individualismo» sino su opuesto, el conformismo generalizado y el collage. Conformismo que es posible sólo con la condición de que no haya núcleo de identidad importante y sólido. A su vez, este conformismo, como proceso social bien anclado, opera de manera tal que un núcleo de identificación semejante ya no pueda constituirse. Como decía uno de los arquitectos más destacados de la arquitectura contemporánea en New York, en ocasión de un coloquio en 1986: «Gracias al postmodernismo, nosotros, los arquitectos finalmente nos deshicimos de la tiranía del estilo». En otras palabras, se deshicieron de la tiranía de tener que ser ellos mismos. Ahora pueden hacer cualquier cosa, poner una torre gótica al lado de una columna jónica, todo en una pagoda tailandesa; ya no están tiranizados por el estilo, son verdaderas individualidades individualistas: la individualidad consiste, de aquí en más, en robar a diestra y siniestra diversos elementos para «producir» algo. Lo mismo es válido, más concretamente, para el individuo de todos los días: vive haciendo collages, su individualidad es un patchwork de collages.

No puede no haber *crisis* del proceso identificatorio, ya que no hay una auto-representación de la sociedad como morada de sentido y de valor, y como inserta en una historia pasada y

futura, dotada ella misma de sentido, no «por ella misma» sino por la sociedad que constantemente la re-vive y la re-crea de esta manera. Éstos son los pilares de una identificación última, de un «Nosotros» fuertemente investido, y este «Nosotros» es el que se disloca hoy, con la posición, por cada individuo, de la sociedad como simple «apremio» que le es impuesto —ilusión monstruosa pero tan vivida que se transforma en un hecho material, tangible, en el índice de un proceso de des-socialización—, y a la cual dirige, simultánea y contradictoriamente, demandas ininterrumpidas de asistencia; también la ilusión de la historia como, en el mejor de los casos, paisaje turístico que se puede visitar durante las vacaciones.

Debate, preguntas, respuestas

—Acerca de la «renovación» actual de la religión, el integrismo religioso contemporáneo, etc.

—Hay que ir más allá de la idea de Durkheim sobre la religión como único polo posible de una identificación colectiva. Por eso es que hablo de imaginario social y de significaciones imaginarias, lo que abarca tanto las sociedades estrictamente religiosas como los casos límites. Así, por ejemplo, tenemos el rol de la religión en la ciudad democrática griega, que no es ciertamente el de la religión en los regímenes de despotismo oriental; la religión, en la ciudad, al estar en todas partes se mantiene a distancia de la política. A uno nunca se le hubiera ocurrido preguntarle a un sacerdote qué ley habría que adoptar. Lo mismo es válido para la sociedad moderna, que pone distancia a la religión, y no por ello se hunde; y está en crisis pero no porque alejó a la religión sino porque no es capaz de generar otra forma de mantenerse unida. En cuanto al «retorno de lo religioso», no creo en eso, al menos en nuestras sociedades. La reacción integrista del Islam, la persistencia de lo religioso en India, etc. son fenómenos de otro orden: se trata de sociedades que nunca salieron de la heteronomía religiosa. Pienso que, en nuestras sociedades, el retorno de la religión no puede tener

más que un carácter marginal, y que está artificialmente inflado por los intelectuales, por los periodistas y por los políticos que tienen muy pocas ideas, pocos temas a tratar, y que recurren a viejos fantasmas para poder decir algo.

—Acerca de la posibilidad del surgimiento de nuevas formas de instituciones.

—Los movimientos de los años '60, tanto en Europa como en los Estados Unidos, fueron, en el plano de la realidad, la última manifestación colectiva importante de la tentativa de instaurar algo nuevo. Estos movimientos fracasaron en cuanto a su aspiración central; pero al mismo tiempo dejaron resultados importantes, tanto sobre la situación de los jóvenes como de los negros y de las mujeres, resultados que no podemos menospreciar, ni subestimar, ni rechazar. Desde ese entonces, observamos una evolución cuya cual traducción perfecta encontramos en la situación ideológica espantosa de hoy. Se paga a «profesores de economía» en todas las universidades para que cuenten burradas que fueron refutadas mil y una veces; no por Marx y por los marxistas, sino por los mismos economistas neoclásicos durante los años 30, por Sraffa, por Keynes, por Joan Robinson, por Chamberlin, por Schakle, etc. Y hay periodistas que escriben *best-sellers* acumulando las chatas falsedades en defensa de un «mercado», que en realidad no existe. El «mercado» que existe no tiene nada en común con el que se describe en los manuales; es esencialmente oligopólico y está fuertemente regulado por el Estado, incluso en Inglaterra y en los Estados Unidos. No se puede tener un presupuesto por donde transita el 50% del producto bruto interno sin que ese presupuesto tenga una influencia importante en el mercado. Esta aberración ideológica es en sí misma un signo importante de la crisis. No hay discurso subversivo o revolucionario nuevo, pero tampoco hay un discurso conservador. El discurso conservador, es la sonrisa de Ronald Reagan y sus torpezas.

—Acerca de la relación entre el proyecto capitalista, el proyecto de autonomía y la idea de empresa.

—Los que han llevado más lejos el proyecto de una expansión ilimitada de un pseudo-dominio pseudo-racional, son los comunistas y el totalitarismo en general. No se puede entender nada del totalitarismo si no se ve en él la forma delirante, extrema, de ese proyecto de dominio total que ciertamente fracasó en los hechos, pero del cual nada garantizaba que *tenía* que fracasar. Es tal vez lo que también pensaba Orwell, ya que al final de 1984 observamos el mayor triunfo posible del sistema totalitario, no por la violencia, sino por el hecho de que Winston Smith llora porque ama al Gran Hermano; lo ha interiorizado totalmente. Resulta que Hitler fue vencido, resulta que el comunismo se hunde solo, pero ¿quién dirá que era fatal? Es incuestionable, como he dicho, que hubo múltiples contaminaciones, y es cierto que el movimiento obrero en general, y muy particularmente el marxismo, y Marx mismo, desde el comienzo, respiraron esta atmósfera: el aumento de las fuerzas productivas como criterio universal, la producción como el lugar central de toda la vida social, la idea de un progreso indefinido, etc. todo eso constituye la contaminación del proyecto de autonomía realizada por el proyecto capitalista. El proyecto de autonomía, en su esencia, es totalmente incompatible con la idea de dominio; el proyecto de autonomía es literalmente también un proyecto de autolimitación y lo vemos actualmente de la manera más concreta: si no detenemos la carrera por el «dominio», pronto ya no existiremos. En cuanto a la empresa, que debería ser objeto de discusión específica, imposible de llevar a cabo ahora, no vemos cómo podría haber, en la empresa, un tipo de poder, de estructura, de jerarquía y de organización cuya validez rechazáramos para el conjunto de la sociedad.

—Acerca de la muerte, y su relación con la cuestión ética.

—Para toda sociedad, este abismo infranqueable que constituye la conciencia de nuestra mortalidad siempre ha sido más o menos cubierta, de una forma u otra, sin haberlo sido nunca del todo. Esto es lo propio de la religión: es una formación de compromiso, en el sentido amplio del término, de la que deri-

van todas las otras formaciones de compromiso. La religión siempre dijo: ustedes van a morir, pero esta muerte no es una verdadera muerte. Esto puede adoptar multitud de formas: el retorno del ancestro en el niño, el culto de los ancestros, la inmortalidad del alma, etc. Así, y el ejemplo más impactante de ello es el monoteísmo, en especial el cristianismo y el Islam, la muerte llega a tomar un valor positivo. La Misa cristiana de los muertos es fantásticamente sorprendente a este respecto: a la vez lamento y glorificación. Lamentablemente, somos mortales, no somos más que polvo; pero, gracias a Dios, somos inmortales y vamos a entrar en su seno. En otros casos, el encubrimiento tiene otro carácter; el budismo por ejemplo. No hablemos de los griegos, para quienes, los únicos que yo sepa, la vida después de la muerte era peor que la vida en la tierra, como queda claro en *La Odisea*: las connotaciones eventualmente positivas de la inmortalidad del alma no aparecen sino con la decadencia, el siglo IV y Platón. Las sociedades modernas, que destruyen el edificio de las significaciones religiosas, se presentan, en su período más reciente, como incapaces de reemplazarlas.

Hablo de una ética que tenga una efectividad social, no de filósofos que pueden construir una ética por su cuenta. Y cuando volvemos, observando en ese aspecto a la cuestión de la muerte en una sociedad dada, nos damos cuenta de que son las descripciones de los teólogos las que realmente se aplican, es Pascal al que hay que convocar: el individuo moderno vive en una carrera perdida por olvidar al mismo tiempo que va a morir y que todo lo que hace no tiene, estrictamente hablando, el menor sentido. Así, corre, hace *jogging*, compra en los supermercados, hace *zapping*, etc., se *distrae*. No hablamos, una vez más, de los marginales, sino del individuo medio típico. ¿Es ésta la única solución posible después de la disolución de la religión? No lo creo, creo que hay otros fines que la sociedad puede hacer surgir reconociendo nuestra propia mortalidad, otra forma de ver el mundo y la mortalidad humana, la obligación con respecto a las generaciones futuras que es lo que

tenemos pendiente de nuestras deudas con respecto a las generaciones pasadas, ya que ninguno de nosotros es lo que es sino en función de esos cientos de miles de años de trabajo y de esfuerzo humano. Tal surgimiento es posible, pero exige que la evolución histórica tome otro giro y que la sociedad deje de dormirse sobre un inmenso amontonamiento de objetos de consumo de todo tipo.

—Acerca del proceso de identificación desde el punto de vista psicoanalítico.

—No quise tratar la vertiente psicoanalítica, como dije al comienzo, pensando que ya había sido suficientemente abordado, y tampoco quise tocar más de cerca la correlación exacta entre el punto de vista psicoanalítico y el punto de vista histórico-social. Pero aquello de lo que he hablado no involucra solamente «identificaciones tardías». Algo de la forma de ser de los primeros adultos que el niño conoce, que además no son cualquiera, se filtra en la estructuración psíquica e incluso psicocorporal del niño. Sin ninguna duda, tendríamos que retomar la cuestión del proceso de las identificaciones, a las que se llama primarias en psicoanálisis, no hablando simplemente de una «madre en general» tal como era y tal como será en Polinesia, en Francia o en Florencia. Siempre es «la madre», tiene senos, produce leche y cuidados, es a la vez un objeto bueno, y un objeto malo, etc. Pero, desde el comienzo, la madre no es y no puede ser simplemente esta madre genérica, es también la madre de esta sociedad, lo que trae aparejado una infinidad de cosas. Ciertamente, esto merecería una inmensa discusión: de hecho, es la famosa discusión sobre la «atemporalidad», o la trans-historicidad del inconsciente, y sobre su significación precisa.

—Acerca de los valores «tradicionales» y el surgimiento posible de «nuevos valores».

—No concibo una nueva creación histórica que pueda oponerse de manera eficaz y lúcida a este bazar deforme en el que

vivimos, si ésta no instaura una nueva y fecunda relación con la tradición. Ser revolucionario no significa declarar de entrada, como lo hacía Sieyès, que todo el pasado es un «absurdo gótico». En primer lugar, lo gótico no era absurdo, y sobre todo hay que instaurar otra relación con la tradición. Esto no significa restauración de los valores tradicionales como tales o porque son tradicionales, sino una actitud crítica que puede reconocer valores que se han ido perdiendo. No veo, por ejemplo, cómo se puede evitar re-validar la idea de responsabilidad, o, me atrevería a decir, el valor de una lectura muy atenta de un texto, que están desapareciendo.

—Acerca de las posibilidades de acción de un sujeto hoy.

—En la situación presente, un sujeto que pueda entrar en el tipo de debate que estamos teniendo, posee el enorme privilegio de poder inspeccionar una multitud extraordinaria de posibles que ya están aquí, y que, en la medida de sus fuerzas, podrá elegir, decidir, ser así en lugar que de otra manera; cosa mucho más difícil, pero no imposible para el ciudadano simplemente metido en el pastiche de la sociedad de consumo.

Capítulo IX

Freud, la sociedad, la historia*

1. La teoría psicoanalítica se halla lo suficientemente inserta en el medio intelectual de nuestra época como para que podamos dispensarnos de ofrecer un resumen de ella, que, de todos modos, sería irrisoriamente inadecuado. Nos limitaremos pues a esbozar aquí los grandes lineamientos de una discusión sobre los aportes ciertos o posibles de la elucidación psicoanalítica a un pensamiento de lo político o de la política (sobre esta distinción, véase Castoriadis, 1988), al mismo tiempo que los déficits que se le podrían imputar o aporías que ella hace surgir. La discusión estará centrada en la obra de Freud. Se señalarán algunas indicaciones breves en la bibliografía sobre las direcciones tomadas para la discusión post-freudiana de inspiración psicoanalítica de estos temas.

El interés del psicoanálisis desde el punto de vista del pensamiento político reside, evidentemente, en su aporte posible a una antropología filosófica y política. Esta evidencia debe ser destacada en una época en la que, aparentemente, y de manera contraria a lo que sucedía con la gran filosofía política del pasado, se le concede muy poco interés a los presupuestos antropológicos de la política, así como, en general, de toda sociología y de toda historia, que no se reduzcan a lo descriptivo.

A este respecto es importante distinguir en la obra de Freud dos categorías de escritos. Los escritos propiamente psicoanalíticos, relacionados con la psique como tal, contienen una inmensidad de aportes a los que se puede calificar de definitivos: el descubrimiento del inconsciente dinámico y de la represión,

* Texto redactado para el *Diccionario de filosofía política* en curso de publicación por la editorial P.U.F.

la interpretación de los sueños, la teoría de las pulsiones y de las neurosis, la concepción del narcisismo o la de la agresividad, por no mencionar más que los principales. El trabajo de elucidación de la psique humana, por cierto indefinidamente abierto, sin ninguna duda podrá retomar estas nociones, modificarlas o ir más lejos, pero a nuestro entender, estará obligado a partir de ellas. No sucede lo mismo tratándose de la segunda categoría de escritos de Freud, los que tratan sobre la sociedad: *Tótem y Tabú* (1913*a*), «El interés por el psicoanálisis» (1913*b*), «Consideraciones actuales sobre la guerra y la muerte» (1915*b*), *Psicología de las masas y análisis del Yo* (1921), *El Porvenir de una ilusión* (1927), *El Malestar en la cultura* (1930), «¿Por qué la guerra?» (1933*b*), *Moisés y la religión monoteísta* (1939), así como también el capítulo XXXV de las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933*a*), además de varios textos de menor importancia y alusiones a las cuestiones sociales y políticas diseminados en varios textos de sus otras obras. La situación aquí es menos clara, lo que no es sorprendente, ya que para Freud mismo, se trataba de incursiones en ámbitos relativamente alejados de su campo de preocupación principal. Es difícil hablar, con respecto a estos textos, de aportes definitivos: eso no impide que éstos sean extremadamente ricos en ideas y en incitaciones a pensar.

La siguiente exposición estará organizada en torno a cuatro temas principales, que conciernen al posible aporte del psicoanálisis a las cuestiones:

—de los «orígenes» de la sociedad, o sea, de hecho, del proceso de hominización de la especie;

—de la estructura y del contenido de las instituciones sociales y políticas, y, en especial, del poder y de la dominación, de la desigualdad instituida de los sexos, del trabajo y del saber y, por último, de la religión;

—de la historicidad de las instituciones, en su estructura y en su contenido;

—por último, de la política como tal, a saber, del contenido de una transformación deseable de las instituciones, del

sentido de eso deseable, de las posibilidades y de los límites de una transformación semejante.

2. La cuestión de los «orígenes» de la sociedad, es decir, de hecho, de la hominización de la especie humana, contiene en verdad dos interrogaciones distintas: saber en qué consiste la diferencia animalidad/humanidad, y «cómo» esta diferencia se produjo. Es importante destacar que Freud toma como datos las diferencias evidentes —lenguaje, técnica...— sin ignorar que su surgimiento plantea inconvenientes, y se ocupa esencialmente del nacimiento de las instituciones en el sentido estricto, resumiéndolas en dos: la prohibición del incesto y la prohibición del asesinato «intra-clánico». La existencia de estas prohibiciones en los humanos, su ausencia en las especies animales más cercanas al hombre, es para él la cuestión central, y la respuesta está, en primer lugar, en buscar el «acontecimiento» que los ha provocado. Este «acontecimiento» está reconstituido en lo que Freud mismo llama «el mito científico», expuesto por primera vez en *Tótem y Tabú*, texto del que debemos recordar los grandes lineamientos. Apoyándose en hipótesis formuladas primero por Darwin (1871), luego por Robertson Smith (1894) y por Atkinson (1903), Freud retoma la idea de una horda primitiva en la que los homínidos vivirían bajo la dominación de un macho poderoso que poseería a todas las hembras y expulsaría (o castraría, o mataría) a los muchachos una vez llegados a la madurez. Los hermanos excluidos «un día» («tal vez en función también de una invención técnica») llegarían a formar una coalición fuertemente teñida de homosexualidad y matarían al padre. Una vez llevado a cabo el asesinato procederían a la ingestión canibalística del cuerpo del padre asesinado, incorporación imaginaria de su potencia, luego de un sermón por medio del cual los hermanos renunciarían a la posesión de las hembras del clan, así como al asesinato intraclánico (tal vez después de largos períodos de lucha entre los hermanos). Pero los hermanos odiaban al padre despótico y también le habían temido, lo habían venerado y amado. Entonces

erigieron en su lugar a un animal (o menos frecuentemente un objeto) como tótem de su clan, cuyo asesinato y consumo estaban prohibidos, salvo en las fiestas periódicas en las cuales el animal era matado y ritualmente consumido, en conmemoración del asesinato fundador. Éste sería el origen de la prohibición del incesto y del asesinato intra-clánico o intra-tribal, y de las primeras instituciones «religiosas» (totemismo, tabú), garantes de allí en más de un orden social ya humano. Las huellas mnémicas tanto de la situación originaria como del asesinato del padre, transmitidas a lo largo de las generaciones (Freud insiste en el carácter filogenético, es decir simplemente genético, de esta transmisión, pero esta hipótesis es inútil), constituirían el fundamento tanto del horror al incesto como de la ambivalencia con respecto a la figura paterna.

No es tan útil discutir o refutar este «mito científico» en el terreno de los saberes positivos. La hipótesis de un totemismo primitivo universal ha sido abandonada o, en todo caso, fuertemente cuestionada por la etnología contemporánea (Lévi-Strauss, 1962). La etología de los primates halla una «horda primitiva» (adulto dominante polígamo con expulsión de los machos jóvenes) en los gorilas, pero no en los chimpancés que están filogenéticamente más cerca de los homínidos y que viven en la panmixia. Por el contrario, es importante destacar que estos saberes no ofrecen ninguna respuesta a la pregunta que se planteaba con toda razón: el origen de las dos prohibiciones mayores. En rigor, se podría dar una respuesta «neo-darwiniana» a la pregunta acerca del origen de la prohibición del asesinato intra-tribal: entre los grupos de proto-homínidos sólo habrían sobrevivido aquellos que, de una forma u otra, habrían llegado a la invención de la prohibición del asesinato, los otros al cabo de un tiempo se habrían eliminado entre sí. Una vez más esta respuesta deja sin resolver la cuestión de la agresividad intra-específica no inhibida, ausente en las especies animales y característica de los humanos, cuya discusión no puede sino remitir a factores propiamente psíquicos. Pero no es posible invocar ninguna respuesta «neo-darwiniana» que dé cuenta de la

prohibición y del horror al incesto. La afirmación de que, sin semejante prohibición, no habría habido sociedad humana, es correcta pero tautológica e implícitamente teleológica.

Las principales objeciones al «mito científico» de *Tótem y Tabú* —al que Freud es fiel hasta el final— vienen del hecho que, como todos los mitos acerca del origen, presupone implícitamente aquello de lo cual quiere explicar el nacimiento: aquí los hechos de la alteridad imborrable entre el psiquismo humano y el psiquismo animal y de la institución. La coalición de los hermanos con fines no biológicos ya es una suerte de institución y, en todo caso, presupone esta otra institución que es el lenguaje (aunque se deje de lado la «nueva invención técnica»). La ambivalencia de los hermanos con respecto al padre asesinado es un rasgo psíquico esencialmente humano; la hominización se presupone entonces en lo que debe «explicar» su advenimiento. Además y sobre todo, la preocupación, ciertamente justificada, de dar cuenta de las prohibiciones que presupone cualquier sociedad, deja totalmente en la penumbra al inmenso componente «positivo» de todo conjunto de instituciones y de las significaciones que estas vehiculizan. Esto se ve cuando Freud se ve obligado a considerar implícitamente al lenguaje o a la técnica (el trabajo) como datos o evidencias, como si estuviera en la imposibilidad de reducir la inmensa variedad y complejidad de edificios sociales al juego repetitivo de pulsiones siempre idénticas por definición y a los avatares de un complejo de Edipo que debería dar cuenta a la vez de las creencias primitivas, del politeísmo, del monoteísmo o del budismo.

Esto no impide a las ideas de Freud aportar una gran claridad en cuanto a las tendencias de la psique que constituyen el apuntalamiento de la socialización. Lo principal a este respecto pertenece sin duda a la introyección de las imagos parentales (aunque Freud no insiste más que en el papel de la imago paterna), la identificación (lograda o fallida, poco importa) a ésta y la constitución en el inconsciente del ser humano singular de una instancia, Superyó e/o Ideal del yo, que prohíbe y

exhorta. En este sentido, el «mito científico» de *Tótem y Tabú* adquiere la significación que habría podido (y debido) ser la propia desde el comienzo: no el de una «explicación» de la génesis de la sociedad a partir de un «acontecimiento», sino el sentido de una elucidación de los procesos psíquicos que condicionan la interiorización que hace el ser humano singular, en su situación infantil, de las instituciones y de las significaciones sociales. Fundamental en este aspecto, si es generalizado y re-elaborado, es el análisis de la identificación a los líderes expuesto en *Psicología de las masas y análisis del Yo* (1921).

También hay que destacar que, a otro nivel, Freud aporta implícitamente uno de los elementos que permiten describir la alteridad radical entre humanidad y animalidad a nivel del psiquismo. El texto sobre «Pulsiones y destinos de pulsión» (1915*a*), aunque no fue trabajado por Freud en esta dirección, permite, en efecto, plantear esta alteridad como determinada por la labilidad de los representantes psíquicos de las pulsiones en los humanos, en oposición a la rigidez de esta ligazón en el psiquismo animal para el que cada pulsión (instinct) posee su o sus representantes canónicos y biológicamente funcionales.

Este rápido recorrido estaría incompleto si no se indicara que, en los textos de finales de los años veinte (*El Porvenir...*, *El Malestar...*), Freud da respuestas diferentes a las de *Tótem y Tabú* (aunque compatibles con éstas) a la cuestión de la hominización (o de la génesis de la sociedad). En *El Porvenir...* el principal factor es la acción civilizadora de las «minorías» que imponen las prohibiciones y las instituciones a masas humanas que siempre están dominadas por sus pulsiones y siempre están en guerra larvada contra la civilización. Guerra justificada a los ojos de Freud (cuyas puntuaciones en este texto, a veces, son francamente anarquistas) por el precio excesivo que las masas pagan por pertenecer a la sociedad civilizada en términos de privaciones reales y de frustraciones pulsionales. Al mismo tiempo, especialmente en *El Malestar...*, estas pulsiones ya no son solamente sexuales (o libidinales) sino también, y sobretodo, agresivas, dirigidas hacia la destrucción del otro tanto

como del propio sujeto. Hallamos allí, evidentemente, el eco de la gran revisión que Freud hace sufrir a su teoría de las pulsiones, y del aparato psíquico, desde *Más allá del principio de placer* (1920), al reemplazar las oposiciones placer/realidad o pulsiones libidinales/pulsiones de autoconservación por la dualidad Eros/Thanatos, los «adversarios inmortales», erigidos en fuerzas cósmicas cuya lucha domina y forma la historia de la civilización y de la humanidad.

3. Queda claro que la distinción entre la cuestión del «origen» de la sociedad como tal y la del «origen» de las grandes instituciones particulares más o menos transhistóricas no corresponde a nada real. También está claro que sería exorbitante pedir al psicoanálisis una «explicación» de la estructura y del contenido de estas instituciones. Si bien Freud pensó en un momento, al comienzo de su carrera, que su método permitiría elucidar el nacimiento del lenguaje, rápidamente tuvo que abandonar esta ilusión, limitándose a sostener hasta el final la teoría inverosímil de K. Abel sobre la universalidad de las significaciones contradictorias de las «palabras primitivas» (la cual, es cierto, encuentra un eco en los rasgos del funcionamiento inconsciente, pero no podría ser aplicada al lenguaje social diurno). No más que las otras instituciones, el psicoanálisis no podría producir el lenguaje, al que debe presuponer. Tampoco es posible remitir el trabajo al principio de realidad y al reconocimiento de la necesidad de diferir la satisfacción de las pulsiones (o de las necesidades); en cuanto a su historia (y a la historia de la técnica), varias formulaciones de Freud demuestran que comparte, con todo el Occidente de su época, el postulado implícito e ilusorio de una «progresividad» inmanente a las actividades humanas. Lo mismo es válido en lo concerniente al saber. Freud invoca una pulsión de saber (*Wisstrieb*), arraigada en la curiosidad sexual infantil (trabajada por las preguntas: ¿de dónde vienen los niños? ¿de dónde viene la diferencia de los sexos?) ligada a una pulsión de dominio. Pero, si bien el descubrimiento y la elucidación de las teorías sexuales

infantiles es uno de los grandes aportes del psicoanálisis, no hay nada que permita aclarar el origen y la especificidad de estas extrañas «pulsiones», visiblemente sin soporte ni función biológicas o somáticas, y menos aún su historia. Por último, el pasaje de la «democracia primitiva» de los hermanos (*Tótem y Tabú*) a sociedades divididas de manera asimétrica y antagónica, en otros términos el nacimiento y la persistencia de la dominación, permanecen en Freud tan enigmáticos como en los demás autores que han tratado la cuestión.

Mucho más ricos, pero también discutibles, son los aportes de la concepción freudiana a la cuestión de la diferencia y de la desigualdad instituida de los géneros (sexos), o sea de la organización patriarcal comprobada prácticamente en todas las sociedades conocidas. El sexo anatómico puede dar cuenta de la diferencia instituida de los géneros, pero no de la dominación de uno sobre el otro (aun cuando ésta a veces sea, en ciertos aspectos y en parte, sólo aparente). La institución de la sociedad debe asegurar relaciones reguladas (hasta qué punto es otra cuestión) de reproducción sexuada, e instaurar hombre y mujer como polaridades indivisibles y fuertemente asimétricas. Pero pasar de la necesidad de esta asimetría a una necesidad de dominación de un género por el otro es un sofisma análogo al que pretende pasar de la necesidad de una diferenciación y articulación internas de la sociedad a la supuesta necesidad de una división antagónica y asimétrica. Freud insiste, con toda razón, en la bisexualidad psíquica de los humanos y admite, tardíamente, la relatividad de las nociones de «actividad» y de «pasividad» en el ámbito psíquico. Estas ideas hacen aún más ardua la tarea de «explicación» del patriarcado. Postula, en una primera fase de su obra (que va hasta 1925), una situación «exactamente análoga» entre el niño y la niña (Freud 1900; 1916-1917; 1921; 1923; cf. la *Editor's Note* en Freud, 1925), ambos comprendidos en el complejo de Edipo. El niño debe abandonar a la madre como objeto de amor y el deseo correspondiente de eliminar al padre, ante lo que vive como una amenaza de castración infligida por éste, y se refugia en la esperanza de que

algún día podrá, a su vez, transformarse en padre. Nada más específico se dice acerca de la niña. Está claro que desde esta óptica la situación patriarcal debe ser postulada como ya existente (se puede ver aquí la resonancia del estado de la «horda primitiva») y simplemente condenada a reproducirse constantemente. Pero, luego de numerosas alusiones preparatorias que comienzan en 1915, Freud se ve llevado a reformular completamente su concepción en «Algunas consecuencias psicológicas de la diferencia anatómica de los sexos» (1925). Las innovaciones de este texto son, en primer lugar, el reconocimiento del papel de la madre como primer objeto de amor libidinal para los niños de los dos sexos y, en segundo lugar, la posición central dada por ambos al descubrimiento de que la niñita está «castrada» (*sic*) y en consecuencia el desprecio que sufre de parte del muchachito como de sí misma y la imborrable envidia del pene que la dominará de ahí en más. Pero tratar de hacer de estos hechos psicológicos el fundamento de la institución patriarcal es, una vez más, una petición de principio. Que el pene o falo esté investido a los ojos de los niños de este valor central (y no, por ejemplo, el vientre lleno de una mujer embarazada) presupone ya la valoración ambiente (social) de la masculinidad. Tampoco puede dar cuenta del patriarcado el papel incuestionablemente esencial del padre en la maduración psicosocial del niño. La característica decisiva del patriarcado es la contracción en una sola persona de cuatro roles: genitor biológico, objeto del deseo de la madre que rompe el estado fusional que tiende a instaurarse entre ésta y el niño (cualquiera que sea el sexo), modelo identificatorio para los varones y del objeto sexual valorizado para las niñas, por último y sobre todo, instancia de poder y representante de la ley. Se puede argüir que esta contracción es económica (aunque no habría que olvidar los costos que ella implica), pero no se podría sostener que es ineluctable. En todo caso, no puede haber ninguna duda en cuanto al sesgo patriarcal de Freud mismo, expresado en su juicio de que las mujeres serían mucho menos capaces de sublimar que los hombres, en el mito de

Tótem y Tabú (donde las madres y las hermanas no tienen ningún rol) o en la forma en que considera a la androcracia divina, particularmente en el monoteísmo, como algo que es evidente.

Mucho más clara y, en varios aspectos, más sólida es la interpretación de la religión que da en *El Porvenir de una ilusión* — pero también, es cierto, mucho menos específicamente psicoanalítica. La religión es una ilusión, en el sentido preciso que define en esta ocasión Freud: no es solamente una creencia errónea, sino una creencia sostenida por un deseo, error pasionalmente investido. Socialmente, ella constituye la piedra angular del edificio represivo de las pulsiones construido por las instituciones. Psíquicamente, ella trabaja esencialmente por la «humanización del mundo, de manera tal que *man fühlt sich heimlich im Unheimlichen*, uno se siente como en su casa (familiar) en lo extraño». La religión lleva a cabo esta tarea «reemplazando la ciencia de la naturaleza por la psicología»: antropomorfiza el universo y se apoya en proyecciones infantiles, particularmente la de la imago paterna omnipotente. De allí su capacidad de satisfacer múltiples necesidades psíquicas: responde mal que bien al «deseo de saber», protege el «sentimiento de sí» amenazado por el mundo inmenso y el terror ante la naturaleza, consuelo de las miserias reales de la vida y de los sufrimientos y privaciones impuestos por la cultura, da una aparente solución al enigma más angustiante de todos, la mortalidad. Sin embargo, Freud no pierde las esperanzas en la posibilidad de superación de la religión: «El hombre no puede quedarse eternamente en el estado infantil, algún día tendrá que salir al gran mundo».

4. ¿Repitámoslo, sería exorbitante e injusto exigir al psicoanálisis una «teoría» de la sociedad y de la historia. Sin embargo, es Freud mismo quien legitima tales exigencias; no por sus incursiones en estos ámbitos (que podrían ser consideradas como primeras tentativas, que vienen de «yapa» de alguien que reconoce y repite que sus preocupaciones y su saber se sitúan en

otra parte), sino por su afirmación repetida de que no existe la posibilidad de hacer una distinción entre un «inconsciente individual» y un «inconsciente colectivo», y que no hay más que un inconsciente de la especie humana. Entonces uno puede preguntarse: ¿qué ocurre con la inmensa variedad de las sociedades y de las culturas humanas? Una primera respuesta, poco satisfactoria, consistiría en plantear las diferencias entre sociedades como superficiales o epifenomenales (a ésta pertenecen las tentativas ya comenzadas en la época de Freud, de encontrar las mismas «estructuras» inconscientes en todas las etnias o detrás de todos los edificios sociales). Otra respuesta, mucho más fiel al espíritu de las contribuciones de Freud mismo (especialmente de *Tótem y Tabú* y de *Moisés y la religión monoteísta*) sería la de ver allí el efecto de la historia y de etapas diferentes de esta historia en las que se encontrarían las sociedades que observamos. Esta respuesta remitiría a otra pregunta, a saber: ¿qué es lo que hace que haya historia, en el sentido fuerte del término, cuando el psicoanálisis conduciría (y en la mayoría de los casos, con toda razón) a considerar a la repetición y a la reproducción de lo existente, asegurados por la naturaleza misma del proceso de socialización del ser humano, como el rasgo prevaleciente de las sociedades humanas? A esta segunda pregunta los escritos de Freud dan dos respuestas, que no dependen de la misma lógica. La primera, a la cual ya he aludido, viene a postular la inmanencia de un factor de progresión, en todo caso en el dominio de la realidad natural y del saber científico. Por su naturaleza, difícilmente hace comprensible la existencia de momentos de ruptura. Ahora bien, momentos de esta naturaleza, acontecimientos fundadores, lo hemos visto, están en la esencia de *Tótem y Tabú*; también están en *Moisés y la religión monoteísta*, texto del cual un breve examen podría aclarar las difíciles relaciones de Freud con la historicidad.

Este libro (punzante tanto por su contenido como por las circunstancias históricas de su composición entre 1934 y 1938) aspira a explicar el nacimiento del monoteísmo así como las

circunstancias de su adopción por el pueblo judío, las razones del apego extraordinario de este a su religión y su psicología colectiva hecha a la vez de orgullo y de la perpetuación de una culpa inconsciente. Rico, como todos los escritos de Freud, en ideas fascinantes, fracasa en su propósito central. Éste es la elucidación de los orígenes del monoteísmo. Ahora bien, paradoja generalmente no señalada, Freud postula explícitamente que cuando su historia comienza el monoteísmo *ya* está inventado (culto del «Sol» único introducido por Akhnaton; hecho históricamente comprobado) y que «Moisés», príncipe egipcio del entorno de Akhnaton, lo transmite a los hebreos después de la derrota de la nueva religión en Egipto. ¿Por qué Akhnaton había inventado el monoteísmo? Según Freud, porque Egipto se había transformado en un «gran imperio» que alcanzaba las fronteras del mundo conocido en ese entonces, con un poder absoluto concentrado en la persona del Faraón. Explicación a la vez banal, lógicamente insostenible (los chinos, los romanos y tantos otros tendrían que haber sido monoteístas) y sin relación con la idea tantas veces repetida de que el Dios único sería una proyección de la imago infantil del padre. Pero los hebreos (en la vena de la «hostilidad de las masas a la civilización» ya planteada en *El Porvenir...* y en *El Malestar...*) encuentran intolerable la represión pulsional exigida por la nueva religión y su liberador, y matan a éste. El «retorno» de este asesinato reprimido (siglos después de haberse cometido) y la culpa que lo acompaña explicarían la firmeza o rigidez del apego de los hebreos a su religión y varios otros «rasgos» de este pueblo, en particular su «espiritualidad». Pero es difícil de admitir que, si bien los egipcios habían matado a Akhnaton (en lugar de poner a su hijo bajo tutela después de su muerte), se habrían transformado en casi-hebreos. Nada hace inteligible tampoco la continuación/alteración del monoteísmo en los cristianos y en los musulmanes. Como en el «mito científico» de *Tótem y Tabú*, el hecho masivo de la creación histórico-social es aquí objeto de una tentativa de ocultación por medio de «reconstrucciones» supuestamente inteligibles y de hecho más que frágiles.

5. La cuestión de saber si el psicoanálisis puede contribuir al pensamiento político propiamente dicho puede ser reformulada en muchas otras, estrechamente ligadas o más bien como simples aspectos yuxtapuestos de la misma interrogación: ¿el psicoanálisis tiene algo que decir sobre las instituciones deseables (o condenables; pero esto vuelve a lo mismo, ya que en los dos casos presupone la afirmación de una norma)? ¿Tiene algo que decir sobre una normalidad diferente a la «positiva» (definida con respecto al marco de una sociedad dada) del ser humano? ¿Sabe algo sobre sus propios fines, más allá del alivio del sufrimiento psíquico o de una adaptación de los sujetos al orden social instituido? ¿Hace aparecer límites a los eventuales esfuerzos para una transformación que mejore a la sociedad? Al no poder tratar aquí sistemáticamente estos diferentes momentos, nos limitaremos a señalar algunos puntos que creemos esenciales.

Freud nunca disimuló su actitud fuertemente crítica con respecto a instituciones sociales de su época (idénticas en su esencia a las de la nuestra). Condenó repetidas veces la hipócrita moral sexual oficial, el «exceso de represión pulsional», la obligación impuesta por la civilización al individuo de «vivir por encima de sus medios psíquicos», y, sin ambigüedad, las grandes desigualdades económicas. Esta actitud está presente hasta el final. En *El Porvenir...* y en *El Malestar...*, evoca la posibilidad de un examen psicoanalítico de la «patología de las formaciones colectivas», tiene la esperanza de la «superación del infantilismo» (con respecto a la ilusión religiosa), recurre a nuestro «dios Logos» y espera un nuevo sobresalto de Eros contra Thanatos, contra la agresividad y la destructividad que caracterizan las relaciones intra e inter-sociales. El mito totémico mismo se resuelve por medio de la instauración de una institución igualitaria, la «democracia primitiva de los hermanos» (las hermanas, evidentemente, quedan apartadas). Pero esta democracia está sostenida por la totemización del padre asesinado; lo que se puede generalizar como la totemización de cualquier artefacto imaginario instituido, instancia imaginaria garante de

la institución (se puede considerar el término totemización en este contexto como equivalente a los de alienación o de heteronomía). Las esperanzas expresadas en *El Porvenir...* y en *El Malestar...*, implican que la superación de esta totemización sea posible.

Pero otro factor sale a la luz en *El Malestar...*, como en los textos sobre la guerra, dándoles una coloración fuertemente «pesimista»: la pulsión de muerte, hetero y auto-destructiva. El conjunto de la experiencia histórica, de una época como la de Freud, (y qué decir de la nuestra) demuestra que es imposible sobreestimar este factor. No es necesario, en absoluto, aceptar la metafísica cosmológica de Freud relativa a Thanatos para reconocer la importancia de estas dos manifestaciones que tanto la historia como la experiencia clínica confirman cotidianamente: la agresividad ilimitada de los seres humanos y su compulsión a la repetición. La segunda es utilizada por la sociedad para asegurar la conservación de las instituciones *sean las que fueren*; la primera es mantenida bajo control siendo particularmente canalizada hacia el «exterior», aprovechando también «el narcisismo de las pequeñas diferencias».

Es incuestionable que un mínimo irreducible de represión de las pulsiones es el requisito de toda socialización, por ende es una condición previa que cualquier reflexión política debe tener en cuenta. Este tema no aporta nada nuevo al pensamiento político: en este punto Freud se acerca a Platón, a Aristóteles, a Hobbes, a Diderot o incluso a Kant. Pero en una formulación más radical, existe una hostilidad infranqueable del núcleo psíquico al proceso de socialización, al cual debe estar sometido bajo pena de muerte, y remanencia inconsciente insuperable de la constelación que forman el ultra-«narcisismo» originario, el egocentrismo, la omnipotencia del pensamiento, la retirada hacia el universo de la fantasmatización, el odio y la tendencia a la destrucción del otro que retorna sobre el sujeto mismo. (Es lo que expresa en forma borrosa e insatisfactoria «la hostilidad de las masas hacia la civilización»). De esta manera, se plantea un límite a los estados posibles de la sociedad humana: la

«naturaleza» del alma humana excluye para siempre la realización de una «sociedad perfecta» (con el vacío de sentido de esta expresión) y siempre impondrá a los humanos un clivaje psíquico. Pero la verdadera cuestión, más allá de las promesas mesiánicas y pastorales marcusianas (Marcuse, 1964), es la de la posibilidad de una sociedad que no totemice a sus instituciones, que facilite a los individuos el acceso a un estado de lucidez y de reflexividad y que logre derivar los impulsos polimorfos del caos psíquico hacia vías compatibles con una vida civilizada a escala de la humanidad entera (y es a la humanidad como tal a la que Freud se refiere explícitamente al final de *El Malestar...*).

La experiencia histórica se puede invocar fácilmente para negar esta posibilidad, pero semejante invocación sería falaz: para Freud mismo (*ib.*), se trataría de una innovación en la historia de la humanidad (de una nueva etapa en la lucha entre Eros y Thanatos), sobre las posibilidades de la cual es imposible pronunciarse, por definición, a partir de la experiencia pasada e incluso de consideraciones puramente teóricas (sin exceder los límites señalados más arriba). Además, esta experiencia misma no es unívoca. La destotemización de las instituciones fue realizada en parte en la Atenas democrática y más aún en el Occidente moderno. Las derivaciones socializantes de las pulsiones siempre y en todas partes han sido llevadas a cabo, sin lo cual no habría habido sociedades; la cuestión es: cuál puede ser el límite? La interrogación tal vez más densa se refiere a la posible superación de las identificaciones narcisistas tribales. La invocación que Freud hace del Logos sobrestima la dimensión «racional» de la existencia humana y no tiene en cuenta la fragmentación del imaginario social en imaginarios múltiples y rivales. Freud postula, explícitamente, la posibilidad de una fusión de las culturas humanas en una cultura de la humanidad. A partir de entonces, surge una antinomia: parece imposible concebir una cultura cualquiera que no esté caracterizada por una intensa particularidad, en tanto que no se puede pensar una cultura de la humanidad sino como universal.

Por cierto, la antinomia no es absoluta, e incluso se podría llegar a decir que es especulativa; pero el eclecticismo chato y vacío de la cultura «universal» del Occidente contemporáneo invita a una mayor circunspección.

Sin embargo, a pesar del nihilismo político de la aplastante mayoría de los analistas contemporáneos, una actitud psicoanalítica no podría quedarse en este equilibrio de los discursos contrarios, pues no puede esquivar la cuestión del fin y de los fines de la actividad analítica. Freud volvió sobre este tema en varias oportunidades; sus formulaciones más fuertes («recuperar la capacidad de trabajar y de amar», «donde ello era, yo debo advenir») asignan claramente al psicoanálisis, como fin, un proyecto de autonomía del sujeto encarnado en la capacidad de elucidación de las pulsiones inconscientes y en el refuerzo de una instancia de reflexión y de deliberación, a la que Freud llama Yo. Pero el sujeto no es una isla, y su formación es tributaria en exceso de su socialización mediante las instituciones. El proyecto psicoanalítico, si es aceptado, induce de esta manera una norma para juzgar a las instituciones, según obstaculicen o faciliten el acceso de los sujetos a su autonomía y según sean o no capaces de conciliar dicha autonomía con la autonomía de la colectividad.

Orientación bibliográfica

(Para las obras o traducciones francesas, el lugar de edición es París. Como en la mayoría de los casos hubo varias reediciones y a veces de Editoriales diferentes, solo se indica la última editorial sin fecha de publicación.)

Prehistoria del psicoanálisis: H.F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious*, 1970, trad. fr. SIMEP.

Una excelente introducción de conjunto en francés: Marthe Robert, *La Révolution psychanalytique*, 2 vol., Payot.

La biografía clásica de Freud es: Ernest Jones, *Sigmund Freud, Life and Work*, 3 vol., 1955-1957; trad. fr. PUF. Ed. Cast: Paidós, Buenos Aires, s/f. Más recientemente: Peter Gay, *Freud, a Life for our Times*, 1989; trad. fr. Hachette.Ed. Cast: Paidós, Buenos Aires.

Clásico y muy útil es el *Diccionario de Psicoanálisis* de Jean Laplanche y J.-B. Pontalis, PUF. Ed. Cast: Labor, España.

Las obras psicoanalíticas completas de Freud en alemán: *Gesammelte Werke* (= G.W.) 18 vol., 1946-1968. En inglés: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (= S. E.), 24 vol. 1955-1974.Ed. Cast.: A.E.

Escritos de Freud citados en el texto:

Freud (1900), *La Interpretación de los sueños*, G.W. II-II, S.E. IV-V, trad. fr. PUF. Ed. Cast.: A.E., IV-V.

Freud (1913a), *Tótem y Tabú*, G.W. IX, S.E. XIII; trad. fr. Gallimard.Ed. Cast. A.E. XIII.

Freud (1913*b*), «El múltiple interés por el psicoanálisis», G.W. VIII, S.E. XIII.Ed. Cast.: A.E. XIII.

Freud (1915*a*) «Pulsiones y destinos de pulsión» G.W. X, S.E. XIV; trad fr. en *Métapsicología*, Gallimard. Ed. Cast.: A.E. XIV.

Freud (1915*b*) «Consideraciones actuales sobre la guerra y la muerte», G.W. X, S.E. XIV; trad. fr. *Obras completas*, 13 PUF. Ed. Cast.: A.E. XIV.

Freud (1916-1917), *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, G.W. XI, S.E. XV-XVI. Ed.Cast.: A.E. VX-XVI

Freud (1920), *Más allá del principio de placer*, G.W. XIII, S.E. XVIII; trad. fr. Payot. Ed. Cast.: A.E. VXIII.

Freud (1921), *Psicología de las masas y análisis del Yo*, G.W. XIII, S.E. XVIII; trad. fr. Payot. Ed. Cast.: A.E., XVIII.

Freud (1923), *El Yo y el Ello*, G.W. XIII, S.E. XIX, trad. fr. en Ensayos de psicoanálisis, Payot.Ed.Cast.: A.E. XIX.

Freud (1923), «Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos», G.W. XIV, S.E. XIX; trad. fr.

en *La Vida sexual*, PUF.

Freud (1927), *El porvenir de una ilusión*, G.W. XIV, S.E. XXI; trad. fr. PUF. Ed. Cast.: A.E. XXI.

Freud (1930) *El Malestar en la cultura*, G.W. XIV, S.E. XXI; trad. fr. PUF.Ed. Cast.: A.E. XXI.

Freud (1933a), *Nuevas Conferencias de introducción al psicoanálisis*, G.W. XV, S.E. XXII; trad. fr. Gallimard.Ed. Cast.: A.E. XXII.

Freud (1933b), «¿Por qué la guerra?», G.W. XVI, S.E. XXII; trad. fr. en *Resultados, Ideas, Problemas*, vol. 2, PUF. Ed. Cast.: A.E. XXII.

Freud (1939), *Moisés y la religión monoteísta*, G.V. XVI, S.E. XXIII; trad. fr. Gallimard.Ed. Cast.: A.E.XXIII.

En S.E. XIII, p. 167 se puede hallar una lista bastante completa de los escritos de Freud relativos a la antropología social, la mitología y la religión.

Autores citados en el texto:

Atkinson, J.J. (1903), *Primal Law*, en Lang, A., *Social Origins*, Londres 1903.

Castoriadis, C. (1988), «Poder, política, autonomía», en *El Mundo fragmentado*, Le Seuil, 1990. Ed. Cast.: Altamira, Bs. As., 1993.

Darwin, Ch. (1881), *The Descent of Man*, 2 vol., Londres.

Lévi-Strauss, Cl. (1962), *El Totemismo hoy*, PUF. Ed. Cast.: F.C.E., Breviarios, México.

Marcuse, H. (1956), *Eros y Civilización*, Londres; trad. fr. Éd. de Minuit. Ed. Cast.: Alianza, Buenos Aires.

Marcuse, H. (1970), **Five Lectures: Psychoanalysis, Politics and Utopia**, Londres.

Smith, W. Robertson (1894), *Lectures on the Religion of the Semites*, Londres.

Las críticas sociológicas y culturalistas comienzan con A.L. Kroeber (*American Anthropologist*, 1920, pp. 48 sq.), «*Totem*

and Taboo, an Ethnological Psychoanalysis». Primera respuestas psicoanalítica, E. Mones, «*Mother Right and the Sexual Ignorance of Savages*», *International Journal of Psychoanalysis*, 1925, vol. VI, parte 2, pp. 109-130. Están completadas por Malinowsky, B. (1927), *Sex an Repression in Savage Society*, Londres; trad. fr. Payot.

Kardiner, A. (1939), *The Individual and his Society*, New York; trad. fr. Gallimard.Ed. Cast.: Paidós, Buenos Aires.

Linton, R. (1945), *The Cultural Background of Personality*, New York; trad. fr. Dunod.

Mead, M. (1949), *Male and Female*, New York; trad. fr. Gallimard.

La respuesta psicoanalítica «ortodoxa» se halla en los trabajos de Geza Roheim, en particular:

Roheim, G. (1951), *Psichoanalysis and Anthropology*, trad. fr. Gallimard.

Sobre la Escuela de Francfort y el psicoanálisis:

Adorno, Th. (1950), *The Authoritarian Personality*, New York.

Jay, Martin (1973), *The dialectical Imagination*, Boston; trad. fr. Payot. Ed. Cast.: Taurus, España, 1990.

Corriente feminista:

Mitchell, Juliet (1974), *Psychoanalysis and Feminism*, New York; trad. fr. Des femmes.

Chodorow, Nancy (1978), *The Reproduction of Mothering*, Berkeley.

Época contemporánea:

Bocock, R. (1976), *Freud and Modern Society*, Berkeley.

Lasch, Chr. (1979), *The Culture of Narcissism*, Londres; trad. fr. Gallimard.

Lasch, Chr. (1985), *The Minimal Self*, Londres.

Mitscherlich, A. (1969) *La Sociedad sin padres*, Gallimard.

Otras obras:

Bastide, R. (1950), *Sociología y Psicoanálisis*, PUF.

Castoriadis, C. (1975) *Las Encrucijadas del laberinto*, Primera parte, Le Seuil. Trad. cast. parcial en *Psicoanálisis proyecto y elucidación*, Nueva Visión, 1991.

Reich, W. (1950), *La Función del orgasmo*, trad. fr. L'Arche.Ed. Cast.: Paidós, Buenos Aires.

Rieff, Ph. (1979), *Freud. The Mind of the Moralist*. Chicago

Ricoeur, Paul (1965) *De la interpretación*, Le Seuil.

Capítulo X

Imaginario político griego y moderno*

¿Por qué imaginario político griego y moderno? ¿Por qué imaginario? Porque creo que la historia humana, en consecuencia también las diversas formas de sociedad que conocemos en esta historia, está definida esencialmente por la creación imaginaria. Imaginaria en este contexto, evidentemente no significa ficticia, ilusoria, especular, sino posición de formas nuevas, y posición no determinada sino determinante; posición inmotivada, de la cual no puede dar cuenta una explicación causal, funcional o incluso racional.

Estas formas, creadas por cada sociedad, hacen que exista un mundo en el cual esta sociedad se inscribe y se da un lugar. Mediante ellas es como se constituye un sistema de normas, de instituciones en el sentido más amplio del término, de valores, de orientaciones, de finalidades de la vida tanto colectiva como individual. En el núcleo de estas formas se encuentran cada vez las significaciones imaginarias sociales, creadas por esta sociedad, y que sus instituciones encarnan. Dios es una significación social determinada, pero también lo es la racionalidad moderna, y así sucesivamente. El objetivo último de la investigación social e histórica es restituir y analizar, en la medida en que se pueda, estas significaciones en el caso de cada sociedad estudiada.

No podemos pensar esta creación más que como la obra no de uno o de algunos individuos designables, sino del imaginario colectivo anónimo, del imaginario instituyente, al que, en

* Conferencia pronunciada el 29 de octubre de 1990 en el marco del Segundo Foro de *Le Monde*, en Le Mans y publicada en *Los griegos, los romanos y nosotros — ¿la Antigüedad es moderna?*, textos compilados y presentados por Roger-Pol Droit, París, Le Monde Editions, 1991.

este aspecto, denominaremos poder instituyente. Poder que nunca es plenamente explicitable; este se ejerce, por ejemplo, de modo que todo recién nacido en la sociedad sufre mediante su socialización la imposición de un lenguaje; pero un lenguaje no es solo un lenguaje, es un mundo. Asimismo sufre la imposición de conductas y comportamientos, de atracciones y de repulsiones, etc. Este poder instituyente nunca puede ser explicitado completamente, en gran parte queda oculto en los trasfondos de la sociedad. Pero al mismo tiempo toda sociedad instituye, y no puede vivir sin instituir, un poder explícito, a lo que yo ligo la noción de lo político; en otros términos, constituye instancias que pueden emitir exhortaciones sancionables explícita y efectivamente. ¿Por qué un poder semejante es necesario, por qué pertenece a los pocos casos universales de lo histórico-social? Lo podemos entender en primer lugar comprobando que toda sociedad debe conservarse, preservarse, defenderse. Ella es puesta en cuestión constantemente, primero por la evolución del mundo, el inframundo tal cual es antes de su construcción social. Está amenazada por ella misma, por su propio imaginario que puede resurgir y cuestionar la institución existente. También está amenazada por las transgresiones individuales, resultado del hecho de que el núcleo de cada ser humano posee una psique singular, irreductible e indomable. Por último, está amenazada, en principio, por las otras sociedades. También y sobre todo, cada sociedad está sumergida en una dimensión temporal indominable, un futuro que está por hacerse, relativo al cual no solo hay enormes incertidumbres, sino decisiones que deben ser tomadas.

Este poder explícito, del cual hablamos en general cuando hablamos de poder, que concierne a lo político, reposa esencialmente no en la coerción —evidentemente siempre hay en mayor o en menor medida coerción, la cual, sabemos, puede alcanzar formas monstruosas—, sino sobre la interiorización, por los individuos socialmente fabricados, de las significaciones instituidas por la sociedad considerada. No puede reposar en la simple coerción como lo demuestra el ejemplo reciente

del derrumbe de regímenes del Este. Sin un mínimo de adhesión, aunque sea de una parte del pueblo, a las instituciones, la coerción es inoperante. A partir del momento en que, en el ejemplo de los regímenes del Este, la ideología que se queda imponer a la población se desgastó, luego se derrumbó e hizo surgir su infinita chatura, a partir de ese momento, la coerción, está condenada a corto plazo, al igual que los regímenes que la ejercían, al menos en un mundo como el mundo moderno.

Entre las significaciones que animan las instituciones de una sociedad, hay una particularmente importante: la que concierne al origen y al fundamento de la institución, o sea a la naturaleza del poder instituyente, y a lo que llamaríamos en un lenguaje moderno anacrónico, europeocéntrico o, en rigor, sinocéntrico, su legitimación o legitimidad. En este sentido, tenemos que hacer una distinción esencial, cuando inspeccionamos la historia, entre sociedades heterónomas y sociedades en las que el proyecto de autonomía comienza a surgir. Llamo sociedad heterónoma a una sociedad en la que el *nomos*, la ley, la institución, está dada por otro, *heteros*. De hecho, lo sabemos, la ley nunca está dada por otro, siempre es la creación de la sociedad. Pero, en la abrumadora mayoría de los casos, la creación de esta institución es imputada a una instancia extrasocial, o, en todo caso, que escapa al poder y al actuar de los humanos vivientes. Inmediatamente se hace evidente que, durante tanto tiempo como ello se sostenga, esta creencia constituye el mejor medio de asegurar la perennidad, la intangibilidad de la institución. ¿Cómo puede usted cuestionar la ley, cuando la ley fue dada por Dios, como puede decir que la ley dada por Dios es injusta, cuando justicia no es otra cosa que un nombre de Dios, como verdad no es otra cosa que un nombre de Dios, «pues tú eres la Verdad, la Justicia y la Luz»? Pero esta fuente evidentemente puede ser otra que Dios: los dioses, los héroes fundadores, los ancestros, o de instancias impersonales, pero también extra-sociales en la misma medida, como la Naturaleza, la Razón o la Historia.

Ahora bien, en esta inmensa masa histórica de sociedades heterónomas, sobreviene una ruptura en dos ocasiones, y

abordamos así nuestro tema. Estos dos casos están representados por la Grecia antigua de un lado, y por la Europa occidental a partir del primer Renacimiento (siglos XI y XII) que los historiadores aún incluyen erróneamente en la Edad Media, del otro. En los dos casos, encontramos el comienzo del reconocimiento de hecho de que la fuente de la ley es la sociedad misma, que hacemos nuestras propias leyes, de donde resulta la apertura de la posibilidad de interrogar y cuestionar a la institución existente de la sociedad, que ya no es sagrada, o en todo caso no es sagrada de la misma manera que antes. Esta ruptura, que es al mismo tiempo una creación histórica, implica una ruptura de la clausura de la significación tal como fue instaurada en las sociedades heterónomas. Ella instaura de una sola vez la democracia y la filosofía.

¿Por qué hablar de la clausura de la significación? El término de clausura tiene aquí el sentido muy preciso que tiene en matemáticas, en álgebra. Se dice que un cuerpo algebraico está cerrado cuanto toda ecuación algebraica que puede ser escrita en este cuerpo, con los elementos del cuerpo posee soluciones que también son elementos del mismo cuerpo. En una sociedad en la que hay clausura de las significaciones ninguna cuestión que pudiese plantearse en ese sistema, en ese magma de significaciones, carece de respuesta en ese mismo magma. La ley de los Ancestros tiene respuesta a todo, la Torah tiene respuesta a todo, lo mismo sucede con el Corán. Y si quisiéramos ir más allá, la cuestión ya no tendría sentido en el lenguaje de la sociedad en cuestión. Ahora bien, la ruptura de esta clausura es la apertura de la interrogación ilimitada, otro nombre para la creación de una verdadera filosofía; esta difiere totalmente de una interpretación infinita de los textos sagrados, por ejemplo, que puede ser extremadamente inteligente y sutil, pero que se detiene ante un último dato indiscutible: el Texto debe ser verdadero ya que es de origen divino. Pero la interrogación filosófica no se detiene ante un último postulado que no podría ser nunca cuestionado.

Lo mismo es válido para la democracia. En su verdadera significación, la democracia consiste en el hecho de que la sociedad

no se detiene en una concepción de lo que es lo justo, lo igual o lo libre, dada de una vez por todas, sino que se instituye de tal manera que las cuestiones de la libertad, de la justicia, de la equidad y de la igualdad siempre puedan ser re-planteadas en el marco del funcionamiento «normal» de la sociedad. Y, por distinción con lo que llamé unas líneas más arriba *lo* político, es decir lo que se refiere al poder explícito en toda sociedad, hay que decir que la política —no confundir con las intrigas de palacio o con la buena gestión del poder instituido, que existen en todas partes— concierne a la institución explícita global de la sociedad, y las decisiones concernientes a su futuro. También es creada por primera vez en estos dos dominios históricos, como la actividad lúcida, o que se pretende lúcida, o que se pretende tan lúcida como sea posible, que aspira a la institución explícita global de la sociedad.

Diré que una sociedad es autónoma no solo si sabe que ella hace sus leyes, sino si está en condiciones de volver a ponerlas explícitamente en cuestión. Asimismo, diré que un individuo es autónomo si pudo instaurar otra relación entre su inconsciente, su pasado, las condiciones en las que vive —y el mismo en tanto instancia reflexiva y deliberante.

No podemos hablar hasta hoy de una sociedad que haya sido autónoma en el sentido pleno del término. Pero podemos decir que el proyecto de autonomía social e individual surge en Grecia antigua y en Europa occidental. Desde este punto de vista, hay un privilegio político de este estudio, de la investigación que versa sobre estas dos sociedades porque su dilucidación, independientemente de sus otros intereses -histórico o filosófico en sentido estrecho-. nos hace reflexionar políticamente. La reflexión sobre la sociedad bizantina, o la sociedad rusa hasta 1830 o 1860, o sobre la sociedad azteca, puede ser fascinante, pero desde el punto de vista político (en el sentido de *la* política), no nos enseña nada, ni nos incita a pensar hacia adelante.

Entonces, Grecia. ¿Qué Grecia? Aquí, es necesario ser riguroso, incluso severo. En mi perspectiva, la Grecia que importa

es la Grecia que va del siglo VII al siglo V. Es la fase durante la cual la *polis* se crea, se instituye y, en alrededor de la mitad de los casos, se transforma más o menos en *polis* democrática. Esta fase termina con el fin del siglo V; hay más cosas importantes que suceden en el siglo IV e incluso después, especialmente tenemos la enorme paradoja de que dos de los más grandes filósofos que hayan existido, Platón y Aristóteles, son filósofos del siglo IV, pero no son filósofos de la creación democrática griega. Diré algunas palabras sobre Platón más adelante. Aristóteles es doblemente paradójico, porque es, en algún sentido, «anterior» a Platón, y para mí, es demócrata; pero incluso Aristóteles reflexiona *sobre* la democracia, y hay ya creaciones de la democracia que él no comprende verdaderamente, siendo el ejemplo más contundente la tragedia. Escribe ese texto genial que es *La Poética*, pero no capta lo esencial de la tragedia.

Inmediatamente resulta que nuestras fuentes, cuando reflexionamos acerca de la política griega, no pueden ser los filósofos del siglo IV y, en todo caso, ciertamente no Platón, imbuido de un odio inerradicable hacia la democracia o hacia el *Dêmos*. A menudo estamos muy consternados al ver sabios modernos, que por otra parte han aportado mucho a nuestro conocimiento de Grecia, buscar el pensamiento político en Platón. Es como si uno buscara el pensamiento político de la Revolución francesa en Charles Maurras, manteniendo las proporciones en cuanto a la dimensión espiritual de los dos autores. Por supuesto, Platón deja aparecer por momentos lo que era la realidad de la democracia, por ejemplo en el discurso de Protágoras en el diálogo del mismo nombre, discurso que expresa admirablemente los *topoi*, los lugares comunes de las creencias y del pensamiento democráticos del siglo V. Se sabe que los dejó aparecer para refutarlos después, pero eso poco importa. Nuestras fuentes no pueden ser más que la realidad de la *polis*, realidad que es expresada por sus leyes. Allí, también y sobre todo, hay un pensamiento político instituido, materializado, encarnado. También deben ser buscadas en la práctica de la *polis*, en su espíritu. Ciertamente, siempre hay

cuestiones de interpretación. Esta realidad nos llega a veces con un mínimo de difracción, como cuando se trata de las leyes mismas; a veces con una difracción que queda por definir, como con los historiadores, Heródoto y sobre todo Tucídides, quienes en este sentido son infinitamente más importantes que Platón, u otros, como los trágicos y los poetas en general. En cuanto a las fuentes relativas al mundo occidental, su extraordinaria abundancia excluye una descripción, siquiera somera.

Voy a a proceder de manera algo esquemática y aparentemente arbitraria, yuxtaponiendo, lo más brevemente posible, lo que considero como rasgos fundamentales instituidos del imaginario político griego, es decir del imaginario en tanto se encarna en las instituciones políticas, y del imaginario político moderno.

1. Relación de la colectividad con el poder. Vemos inmediatamente la oposición entre la democracia directa de los Antiguos, y la democracia representativa de los Modernos. Se puede medir la distancia entre estas dos concepciones al señalar que en Grecia antigua, en derecho público en todo caso, la idea de representación es desconocida, en tanto que en los Modernos está en la base de los sistemas políticos, o excepto en los momentos de ruptura (por ejemplo, Consejos obreros, o Soviets en su forma inicial) cuando se rechaza una alienación del poder de los representados por los representantes, y cuando los delegados indispensables de la colectividad no solo son elegidos sino que permanentemente son revocables. Ciertamente los griegos, y me limitaré al caso de los atenienses ya que es el que conocemos mejor, tienen magistrados. Pero estos magistrados se dividen en dos categorías: los magistrados cuyas funciones implican una especialidad, que son elegidos; y, como el quehacer, quizá no exclusivo pero central, de las ciudades griegas es la guerra, la especialidad más importante es la que concierne a la guerra, entonces se eligen a los estrategas. Toda una serie de otros magistrados, de los cuales varios son importantes, no son elegidos, llegan a magistrados por sorteo, o por rotación, o por un sistema que combina ambas cosas, como cuando

se trata de pritanos y de los epístatos de los prítanos que, por un día, desempeñan el papel de «presidente de la República» de los atenienses.

Se imponen dos señalamientos a este respecto. En primer lugar, hay varias justificaciones empíricas de la idea de democracia representativa en los Modernos, pero en ninguna parte en los filósofos políticos o supuestamente tales encontramos una tentativa de fundar racionalmente la democracia representativa. Hay una metafísica de la representación política que determina todo, sin estar nunca dicha o explicitada. ¿Cuál es ese misterio teológico, esa operación de alquimia, que hace que vuestra soberanía, un domingo de cada cinco o siete años, se transforme en un fluido que recorre todo el país, atraviesa las urnas y sale de ellas por la noche en las pantallas de la televisión con el rostro de los «representantes del pueblo» o del Representante del pueblo, el monarca llamado «presidente»? Hay allí una operación visiblemente sobrenatural, que nunca se intentó fundar o incluso explicar. Nos limitamos a decir que, en las condiciones modernas, la democracia directa es imposible, entonces se necesita una democracia representativa. ¿Por qué no? Pero se puede algo más, y menos «empírico».

Luego, se presenta la cuestión de las elecciones. Como dice Finley, en su libro sobre *La invención de la política*, los griegos inventaron las elecciones, pero hay un punto esencial al cual generalmente no se le presta atención: para los griegos, las elecciones no representan un principio democrático, sino un principio *aristocrático*, y esto en la lengua griega es casi una tautología. Lo es también en los hechos. Cuando usted elige, nunca trata de elegir a los peores; trata de designar a los mejores —lo que en griego se dice los *aristoi*—. Ciertamente, *aristoi* tiene múltiples significaciones: significa también los «*aristos*», los que pertenecen a grandes e ilustres familias. Eso no impide que los *aristoi* sean, en uno o en otro sentido, los mejores. Y cuando Aristóteles propone en su *Política* un régimen concebido como una mezcla de democracia y de aristocracia, este régimen es una mezcla en la medida en que también habría elecciones.

Desde este punto de vista, el régimen efectivo de los atenienses correspondía a lo que Aristóteles llama su *politeia* que él considera como el mejor.

2. En el régimen ateniense existe una participación esencial del cuerpo político y leyes que procuran facilitar esa participación política. En el mundo moderno, comprobamos un abandono de la esfera pública a los especialistas, a los políticos profesionales, interrumpido por fases de explosión política breves y esporádicas, las revoluciones.

En el mundo antiguo, no hay Estado como aparato o instancia separada de la colectividad política. El poder, es la colectividad misma que lo ejerce, por medio también, por supuesto, de instrumentos, entre otros de esclavos policías, etc. En el mundo moderno, herencia en gran parte de la monarquía absoluta pero muy reforzado por la evolución posterior, por ejemplo la Revolución francesa, existe un Estado centralizado, burocrático, poderoso y dotado de una tendencia inmanente a absorber todo en él.

En la Antigüedad, las leyes se publicaban, se grababan en un mármol a fin de que todos pudieran leerlas, y había tribunales populares. Todo ateniense, y en promedio dos veces en su vida, está llamado a ser parte de un tribunal. Hay un sorteo que Aristóteles, en la *Constitución de los Atenienses*, describe ampliamente insistiendo en los procedimientos muy complejos adoptados para eliminar toda posibilidad de fraude en la designación de los jueces. En el mundo moderno, la ley es fabricada y aplicada por categorías especializadas, incomprensible para el común de los ciudadanos, y comprobamos ese *double bind*, en el lenguage de los psiquiatras, esa doble orden contradictoria: se supone que nadie puede desconocer la ley, pero la ley es imposible de conocer. Si uno la quiere conocer, necesita cinco años de estudios jurídicos, luego de lo cual no solo no sabrá la ley; será especialista en derecho comercial, en derecho penal, en derecho marítimo, etc.

3. En el mundo griego hay un reconocimiento explícito del poder y de la función del gobierno. En el período moderno, en

el cual los gobiernos son casi omnipotentes, comprobamos una ocultación del gobierno en el imaginario y en la teoría política y constitucional detrás de lo que llamamos el poder «ejecutivo», lo que constituye una mistificación y un abuso de lenguaje fantástico. Pues el poder ejecutivo no «ejecuta» nada. Los escalones inferiores de la administración, en cambio, ejecutan en el sentido de que aplican, o se supone que aplican, reglas preexistentes ordenando el cumplimiento de tal acto específico a partir del momento en que las condiciones definidas por la regla están dadas. Pero cuando el gobierno declara la guerra, no ejecuta ninguna ley; actúa en un contexto muy amplio, el contexto de una ley que le reconoce ese «derecho». Y lo hemos visto en la realidad, en los Estados Unidos con la guerra de Vietnam, Panamá, Granada, y probablemente lo vamos a volver a ver con el caso del golfo Pérsico a, el gobierno puede hacer la guerra sin declararla después de lo cual el Congreso no puede sino aprobarla. Esta ocultación del poder gubernamental, la pretensión de que el gobierno no hace sino «ejecutar» las leyes (¿qué ley «ejecuta» el gobierno cuando prepara, propone o impone un presupuesto?) no es más que una parte de lo que se puede llamar duplicidad instituida en el mundo moderno, de la cual más adelante veremos otros ejemplos.

En el mundo antiguo, los expertos existen, pero su dominio es la *techné*, dominio en el que se puede utilizar un saber especializado y en el que se puede distinguir los mejores y los no tan buenos: arquitectos, constructores navales, etc. Pero no hay expertos en el ámbito político. La política es el dominio de la *doxa*, de la opinión, no hay *episteme* político ni *techné* político. Es por ello que las doxai, las opiniones de todos, en una primera aproximación son equivalentes: luego de la discusión, hay que votar. Notemos al pasar este punto absolutamente fundamental: el postulado de la equivalencia, *prima facie*, de todas las *doxai* es la *única* justificación del principio mayoritario (además de procesal: hay que terminar con la discusión en un

[a] Conferencia pronunciada el 29 de octubre de 1990.

momento dado; bastaría entonces con un sorteo). En el imaginario moderno, los expertos están presentes en todos los ámbitos, la política está profesionalizada, la pretensión de una *epistemé* política, de un saber político aparece aunque ello en general no sea proclamado en la plaza pública (otro caso de duplicidad). Es necesario destacar que el primero, al menos que yo conozca, que se atreve a presentarse con todas las pretensiones ante un *epistemé* político evidentemente es Platón. Es Platón quien proclama que hay que terminar con esa aberración que constituye el gobierno por hombres que no están sino en la *doxa*, y confiar la *politeia* y la conducción de sus asuntos a poseedores del verdadero saber, los filósofos.

4. En el mundo antiguo, se reconoce que es la colectividad misma la que es la fuente de la institución, al menos de la institución política propiamente dicha. Las leyes de los atenienses comienzan siempre con la famosa cláusula: *edoxe tê boulê kai tô dêmô*, le pareció bien al Consejo y al pueblo... La fuente colectiva de la ley está explicitada. Al mismo tiempo, comprobamos esta situación extraña de la religión en el mundo griego (y no sólo en las ciudades democráticas): la religión tiene una fuerte presencia, pero es una religión de la ciudad, y se la mantiene a distancia de los asuntos comunes. No creo que se encuentre una sola instancia en la cual una ciudad habría enviado delegados a Delfos preguntando al oráculo: ¿qué ley debemos votar? Se pudo preguntar: ¿habrá que librar una batalla aquí o allá? o en última instancia: ¿tal persona sería un buen legislador? —pero nunca algo que verse sobre el contenido de una ley. En el mundo moderno, ciertamente tenemos el avance bastante dificultoso, pero que irrumpe en 1776 y en 1789, de la idea de soberanía del pueblo, y coexiste con residuos religiosos; al mismo tiempo la tentativa de fundar esta soberanía del pueblo en otra cosa que ella misma, que aún subsiste: «el derecho natural», la Razón y la legitimación racional, las leyes históricas, etc.

5. En el mundo antiguo no hay «constitución» propiamente dicha. Entonces surge el problema crucial, a partir del momento

en que se sale del mundo sagrado, de la significación imaginaria de un fundamento transcendente de la ley y de una norma extra-social de las normas sociales, de la autolimitación. La democracia es sin duda alguna un régimen que no reconoce normas provenientes del exterior, y ella debe plantearlas sin poder apoyarse en otra norma. En ese sentido, la democracia es ciertamente un régimen trágico, sujeto al *hubris*, lo sabemos y lo vemos en la última parte del siglo V en Atenas, la democracia debe hacer frente a la cuestión de su autolimitación. Pero la necesidad de esta autolimitación es reconocida claramente por las leyes atenienses. Existen procedimientos claramente políticos, como esa institución extraña y fascinante que es la *graphê paranomôn*, es decir la acusación de un ciudadano por otro ciudadano porque aquel habría hecho adoptar por medio de la Asamblea una ley ilegítima (pensemos en los abismos que abre esta cláusula). Existe la separación estricta de lo judicial y su poder que se fue desarrollando, y que hace que en el siglo IV Aristóteles diga de Atenas casi lo que uno diría de los Estados Unidos contemporáneos, a saber: que el poder judicial tiende a devenir superior a los otros. Por último existe, y lamentablemente no puedo extenderme sobre este vasto tema, la tragedia. Sus significaciones múltiples están lejos de reducirse a esta, pero la tragedia posee también una significación política muy clara: el llamado constante a la autolimitación. Pues la tragedia es también y sobre todo la exhibición de los efectos de la *hybris*, y más que eso, la demostración de que pueden coexistir razones contrarias (es una de las «lecciones» de *Antígona*) y que no es obstinándose en la razón (*monos phronein*) como se hace posible la solución de graves problemas que pueden aparecer en la vida colectiva (lo que no tiene nada que ver con el consenso blando de la época contemporánea). Pero por encima de todo, la tragedia es democrática en el hecho de que conlleva el recuerdo constante de la mortalidad, a saber, de la limitación radical del ser humano. En los Tiempos modernos, existen «constituciones formales»; en algunos casos excepcionales, estas constituciones permanentes, como en los Estados Unidos con

unas veinte enmiendas y una guerra civil, pero en la mayoría de los otros casos estas constituciones (actualmente hay alrededor de ciento sesenta «Estados soberanos», miembros de las Naciones Unidas, dotados casi todos de «constituciones»; resulta dudoso que unos veinte de ellos pudieran ser calificados de «democráticos», cualquiera que sea la extensión que se le dé a este término) no son más que borradores de papel.

Por supuesto, se supone que estas constituciones responden al problema de la autolimitación; en este sentido, no se puede por cierto rechazar la idea de constitución, o de un *Bill of rights*. Pero también es muy fuerte la ilusión constitucional, la idea de que basta con tener una constitución para que las cuestiones estén arregladas. Nada lo demuestra mejor que la famosa «separación de los poderes», proclamada prácticamente en todas las constituciones modernas, pero que es más que problemática. En primer lugar, detrás del poder legislativo y del poder «ejecutivo», está el verdadero poder político, al que generalmente no se menciona (como en la actual Constitución francesa) más que nominalmente: el poder de los partidos. Cuando Margaret Thatcher propone una ley al Parlamento británico, este Parlamento va a ejercer su función de «poder legislativo»; pero es el partido de Margaret Thatcher el que va a votar esta ley. Luego Margaret Thatcher vuelve al 10 Downing Street, cambia de vestido, se transforma en jefe del «ejecutivo» y envía una flota a las Malvinas. He aquí la «separación de los poderes». No hay separación de poderes, es el partido mayoritario el que concentra el poder legislativo y el poder gubernamental (mentirosamente llamado «ejecutivo»), y en ciertos casos, lamentablemente como Francia e incluso Inglaterra, el gobierno maneja al poder judicial: la dependencia del poder judicial con respecto al gobierno en Francia es escandalosa, no solo en los hechos, sino también en los textos. En cuanto a los partidos mismos, estructuras burocrático-jerárquicas, estos no tienen nada de democrático.

6. Detrás de estas instituciones políticas, están las significaciones imaginarias políticas subyacentes. Lo que domina todo

lo demás, en la Antigüedad, es la idea: la ley somos nosotros, la *polis* somos nosotros. Dominando todo lo demás en los Tiempos modernos, está la idea: el Estado son ellos. *Us-them*, se dice en Inglaterra. Un índicador característico es la idea de la delación: no se supone que uno va a denunciar a alguien que cometió un delito, o incluso un crímen. ¿Por qué? ¿No es vuestra ley, la que ha sido violada? En Atenas, se sabe, cualquier ciudadano puede llevar ante los tribunales a otro, no porque este lo habría lesionado personalmente, sino porque viola la ley (*adikei*).

7. En los Antiguos, se comprende claramente, y se repite constantemente, que la sociedad forma al individuo. Fácilmente se multiplicarán las citas: Simónides, Tucídides, Aristóteles. De allí el peso enorme que recae sobre la *paiadeia*, la educación en el sentido más amplio del término, de los ciudadanos. En los Tiempos modernos, sigue subsistiendo, herencia sin duda del cristianismo y del platonismo, la idea de un individuo substancia, ontológicamente autárquico y autoproductor, que entra en un contrato social (nocional, ciertamente, transcendental si se prefiere), estando de acuerdo con los otros para formar una sociedad o un Estado (¿podría no haberlo hecho, incluso nocionalmente o transcendentalmente?). De allí las ideas del individuo contra el Estado o la sociedad, y de la sociedad civil contra el Estado.

8. En los Antiguos, el objeto de la actividad política es ciertamente, en primer lugar, la independencia y el fortalecimiento de la colectividad política, independencia planteada como un fin en sí; pero también al menos para la Atenas del siglo V, la colectividad como conjunto de individuos formados por la *paiadeia* y las obras comunes — como lo dice Pericles en el Epitafio de Thucydide —. El objeto de la actividad política en los Modernos es esencialmente la defensa de los intereses (privados, de grupo, de clase) y la defensa contra el Estado, o las reivindicaciones que le son dirigidas.

9. Si consideramos la participación de los individuos en la colectividad política, en los Antiguos hay, lo sabemos, restricciones

importantes a las condiciones de esta participación. La comunidad política está limitada a los adultos libres machos; exclusión total de las mujeres, exclusión, ciertamente, de los esclavos y de los extranjeros. En los Tiempos modernos, la situación es totalmente diferente. En teoría, los miembros de la colectividad política que viven en un territorio dado poseen todos los derechos políticos, con reserva con respecto a su edad y a su nacionalidad; hay una vocación de universalidad —derechos humanos, etc.—, aunque en la practica existen grandes limitaciones a la participación política (sin mencionar la larga lucha por los derechos políticos de las mujeres que, históricamente, acaba apenas de concluir, pero con resultados muy limitados en la realidad).

10. En el mundo antiguo, la actividad política instituyente tiene grandes limitaciones, por no decir que es inexistente, fuera del ámbito estrictamente político. Por ejemplo, nadie piensa en tocar la propiedad o la familia (aun cuando Aristóteles probablemente se hace eco de algunas opiniones de sofistas, pero para reducirlas al absurdo). En los Tiempos modernos, y a mi entender es el inmenso aporte de Europa, hay una extraordinaria apertura, y de derecho ilimitada, de la actividad instituyente explícita y ciertamente existe un cuestionamiento efectivo de las instituciones más inmemoriales, por ejemplo con el movimiento de las mujeres. En principio, ninguna institución de la sociedad moderna puede escapar al cuestionamiento.

11. En el mundo griego, existe una limitación insuperable de la actividad política a la *polis*, en su ser-así dado, histórico y efectivo. En el mundo Moderno, existen conflictos entre la dimensión universalista del imaginario político y otro elemento central del imaginario moderno: la nación y el Estado-nación. Como preguntaba Burke, ¿se trata de los rights of man, de los derechos humanos, o los *rights of Englishman*, de los derechos del inglés? En teoría, rechazamos esta pregunta; en los hechos sucede todo lo contrario.

12. El *ethos* político dominante en los antiguos es una franqueza brutal. Está presente, por ejemplo, en Tucídides, en el discurso de los atenienses a los melianos. Los melianos reprochan a los atenienses haberlos hecho sufrir injusticias; los atenienses responden: seguimos una ley que no inventamos, que encontramos allí, y que siguen todos los humanos e incluso los dioses, a saber: la ley del más fuerte. Esto se dice brutalmente, y va acompañado por la idea implícita de que el derecho solo existe entre iguales. Los iguales son los miembros de una colectividad que supo instaurarse como lo suficientemente fuerte para poder ser independiente y en la cual, en su interior, los hombres pudieron erigirse con la capacidad para reivindicar y obtener derechos iguales. Aquí podemos hacer un paréntesis en cuanto a la esclavitud. Se dice que los antiguos justificaban la esclavitud; es una burrada mayúscula. La primera justificación de la esclavitud que yo conozca se halla en Aristóteles (si ustedes quieren, pueden hablar también de Platón, con las tres razas, pero no es lo mismo). Para un griego clásico, es impensable que se pueda justificar la esclavitud, dado que él aprende a leer y a escribir con la *Iliada*, donde se sabe que desde el comienzo las figuras más nobles del texto van a ser reducidas a la esclavitud (después del poema, en la continuación de la leyenda). ¿Quién se atrevería en algún momento a pensar que Andrómaco o Casandro son esclavos «por naturaleza»? Aristóteles será el primero en tratar de dar una «justificación», a fines del siglo IV. La concepción clásica está expresada admirablemente en el famoso fragmento de Heráclito, del cual, habitualmente, no se citan más que las primeras palabras: la guerra es padre de todas las cosas, es ella la que mostró (*edeixe*: reveló una naturaleza preexistente) quiénes son los dioses y quiénes son los hombres, es ella la que creó (*epoiêse*: los hizo) a unos libres y a otros esclavos. En el mundo moderno, comprobamos la duplicidad instituida y la ideología. Ciertamente, hallamos una vez más el origen en Platón, con la «mentira noble» de la *República*, pero esto se prolonga con Roma, el judaísmo y el cristianismo instituido: se dice una cosa y se hace otra cosa.

Todos somos hijos iguales de Dios, pero en todas las iglesias, hay, al menos había, sillas separadas para el señor, para los nobles, para los burgueses y el grueso del pueblo que quedaba de pie.

13. El objetivo proclamado de la actividad humana, sobre los frontispicios del edificio político, es sin duda, en la Antigüedad, el ideal del hombre *kalos kagathos*, la virtud, la *paiadeia*, o como dice Pericles en el Epitafio (*philokaloumen kai philosophoumen*) de vivir en y por el amor de lo bello y de la sabiduría. En los Modernos, el objetivo proclamado es sin duda la prosecución de la felicidad, felicidad universal, pero que no es sino la suma de las felicidades privadas. Detrás de los frontispicios, el objetivo efectivo de los Antiguos es sin duda, en el plano individual así como en el plano colectivo lo que llaman el *kleos* y el *kudos*, la gloria, el renombre y la consideración. En los Modernos, es sin duda la riqueza y el poderío, y, como decía Benjamín Constant, «la garantía de nuestros disfrutes».

14. Detrás de todo esto, hay otra capa, más profunda, del imaginario: la manera de dotar de sentido, significación, el mundo en su conjunto y la vida humana. Para los griegos, lo fundamental es la mortalidad. No conozco otra lengua en la cual la palabra mortal significa humano y humano significa mortal. Ciertamente, en la poesía francesa del siglo XIX y más tarde, aparece el término «los mortales»: es un simple recuerdo de los estudios clásicos, no es el espíritu de la lengua, es decir de la sociedad misma. Pero Thnêtoi, los mortales, para los griegos son los humanos; ser humano, es eso mismo. De ahí la exhortación repetida, en la tragedia y en otros textos, *thnêta phronein*, pensar como un mortal: recuerda que eres mortal. Vean en Herodoto las historias sobre Solón y Creso; cuando Creso se queja a Solón porque no lo cita entre los hombres felices que conoció, Solón le responde, entre otras cosas: pero estás vivo, no se puede decir que eres feliz, solo se lo podría decir después de tu muerte. La conclusión, evidente, paradójica,

trágica: no es posible ser llamado feliz sino una vez que se ha muerto, cuando ya no le puede suceder nada que le destruya su felicidad o que empañe su *kleos*. Uno nunca es feliz. A Cresus, lo sabemos, le suceden la más terribles desgracias. Y al mismo tiempo, esta mortalidad está habitada por la *hybris*, que no es el pecado, sino la desmesura. El pecado, hebraico o cristiano, presupone que hay fronteras bien demarcadas (por otro) entre lo que se debe y lo que no se debe hacer. Lo propio de la *hybris* es que no hay frontera trazada; nadie sabe a partir de qué momento comienza el *hubris*, y sin embargo hay un momento en que uno está en *hybris*, y entonces los dioses o las cosas intervienen para aplastarlo. En los Modernos, el fantasma de la inmortalidad persiste, incluso después del desencantamiento del mundo. Fantasma transferido al progreso indefinido, a la expansión del supuesto dominio racional, y sobre todo manifiesto en la ocultación de la muerte que es cada vez más característica de la época contemporánea.

15. En los Antiguos hay una ontología implícita, en las oposiciones de *chaos* y *cosmos*, de *phusis* y *nomos*; el ser es tanto caos, a la vez en el sentido de vacío (*chainô*) y en el sentido de mezcla indefinible, como cosmos, a saber: ordenamiento visible y bello. Pero el ser no es en absoluto «racional» de un extremo al otro, una idea semejante se excluye en la concepción griega, (incluso en Platón). Los dioses y el ser no se preocupan por los humanos, incluso se puede llegar a decir, en algún sentido, lo contrario: *tho theion phthoneron*, lo divino es envidioso, dice Herodoto. Los dioses no son ni ominiscientes ni omnipotentes. Tampoco son justos. Basta con leer la *Iliada* para ver los crímenes cometidos por los dioses: Héctor es asesinado en función de una triple traición de Atenea. Ellos mismos, son sometidos a una ley impersonal suprema, la Anarkê, que prepara tal vez su destitución, como lo proclama Prometeo, y que es la ley de creación/destrucción, que Anaximandro expresa muy claramente. El mundo moderno, no llega a desprenderse de una ontología unitaria y por ende casi fatalmente teológica, creada en este caso por Platón, del Ser igual al Bien igual a la

Sabiduría igual a lo Bello, lo que hará que alguien como Heidegger diga que la tarea de la filosofía es buscar el sentido del Ser, sin plantearse una sola vez la cuestión de saber si el Ser tiene o puede tener un sentido, y si esta pregúnta misma tiene un sentido (no tiene ninguno). Detrás de todo esto, queda una tierra prometida, hebraico-cristiana, este Ser-Bien-Sabiduría-Belleza está allí, en algún lugar en el horizonte accesible de la historia humana; y, finalmente, la transferencia de la promesa teológica tuvo lugar en el «progreso».

Concluyo muy rápidamente. Todo esto, evidentemente, no es para decir que hay que volver a los griegos, ni siquiera que la creación griega en este aspecto importe más que la moderna. Destaqué ciertos aspectos, podría hacerlos con muchos otros, en relación a los cuales hay, no una superación —el término no tiene sentido— sino la aparición con la modernidad de algo fundamental para nosotros: un cuestionamiento mucho más radical, una universalización efectiva hasta un cierto punto, no porque es llevada a cabo, sino porque está planteada explícitamente como una exigencia. Mi conclusión es que tenemos que ir más lejos que los griegos y que los modernos. Nuestro problema es el de instaurar una verdadera democracia en las condiciones contemporáneas, hacer de esta univesalización que permanece formal, o, mejor dicho, incompleta, en el mundo moderno una universalidad sustancial y sustantiva. Esto sólo es posible reubicando en su lugar los «disfrutes», destruyendo la importancia desmesurada que cobró la economía en la sociedad moderna y tratando de crear un nuevo ethos, un ethos centralmente ligado a la mortalidad esencial del hombre.

Debate

Robert-Pol Droit: Leyendo el bosquejo detallado de su exposición, tal como usted me lo envió[1], tuve la sensación de chocar con tres obstáculos. Se transformaron en tres interrogaciones, que no agotan, en absoluto, la serie de preguntas que surgen en sus análisis.

[1] La modalidad adoptada para los debates de la tarde preveía la apertura de la discusión por medio de algunas preguntas preparadas antes de las intervenciones del público.

Primera dificultad: ¿Cómo articula usted por una parte la singularidad y la contingencia del nacimiento en Atenas de la democracia y de la filosofía y por otra parte, la universalidad potencial de ese «gennen» griego y su evacuación de una «filosofía de la historia», en el sentido clásico del término? Aclaro rápidamente los elementos de esta primera pregunta, a fin de que el problema sea claro para todos.

Los griegos, y más específicamente los atenienses, son los únicos que constituyeron una sociedad que delibera explícitamente acerca de leyes que ella misma crea, que emprende su cambio, que prevé la posibilidad de su reformulaicón, que se esfuerza en que sus propias reglas sean visibles, susceptibles de enmiendas y de rectificaciones. Es en Atenas, y en ninguna otra parte, donde se constituyó, en un mismo movimiento, la reflexión acerca de los principios de las leyes -lo justo y lo injusto, el bien y el mal- y acerca de los elementos de esta reflexión misma: la razón, lo verdadero y lo falso, lo pensable y lo impensable.

Singular y contingente, el nacimiento griego de la práctica democrática y de la relexión filosófica, sin embargo, tiene vocación universal. La ruptura se produjo en un tiempo y en un lugar dados, pero no se halla encerrada en un período delimitado ni restringido a un espacio cultural estrechamente circunscripto. Por el contrario, se dirige virtualmente a todo hombre de toda cultura, concierne al devenir histórico de la humanidad en su conjunto. Todo esto fue dicho miles de veces.

¿Dónde está la dificultad? No la hay, o no hay dificultad infranqueable, a partir del momento en que se postula, como lo hace Hegel o como lo hace Marx, la existencia de un sentido de la historia, de una racionalidad dialéctica que explica la marcha necesaria de ella. Pero lo menos que se puede decir es que no es su caso: la historia *no es* «un despliegue racional», según lo que usted dice, y la evacuación de estas visiones de la historia se da ligada a su tesis de la auto-institución radical de las significaciones imaginarias.

Entonces, le pregunto cómo articula el hecho griego, en su forma última de contingencia absoluta, su potencial de

universalidad y la ausencia de toda forma de despliegue racional en su concepción de conjunto de la historia humana.

La segunda dificultad que encontré está ligada a la cuestión de la eventualidad de una democracia planetaria. Tal como yo lo entendí, su análisis de los diferentes puntos de contraste entre democracia griega antigua y democracia europea moderna puede desembocar, a grandes rasgos, en la idea de que la primera posee una suerte de universalidad limitada pero «plena» mientras que la segunda, que proclama una universalidad ilimitada, está atravesada por conflictos que se sitúan particularmente en las relaciones de los individuos con el Estado, y con la tecnocracia.

Mi pregunta será: ¿En qué tiene que transformarse la democracia para que devenga efectivamente universal y no excluya a nadie, sin distinción de sexo, de cultura o de mundo imaginario?

El tercer y último obstáculo que encontré, es lo que llamo la tentación pesimista. No tiene nada que ver con la tentación escéptica, a la cual usted muy a menudo trata con una alegre malicia. Lo que yo llamo de esta manera, a mi entender, nace de la convergencia de algunos de sus señalamientos más insistentes. En primer lugar, sus señalamientos sobre esta última mitad de siglo, que tienden a concluir que la época no es nihilista, sino simplemente nula, y que ni siquiera es una época. Luego, la ausencia de motor oculto de la historia que le permitiría recuperar o reciclar todo lo que este siglo tiene de horrible y de estéril a la vez. «Nadie puede proteger a la humanidad contra la locura y el suicidio», escribe usted en algún texto.

Entonces, le pregunto qué hace que usted tenga esperanzas y que luche a pesar de todo, no por su inclinación personal a reír en lugar de lamentarse, porque también se puede ser feliz en la desesperanza, pero entonces en nombre de qué, si se puede formular, usted resiste y apuesta a que esto no es en vano.

No ignoro la desmesura de semejantes preguntas, pero le agradezco que trate de aportar algunos elementos o al menos algunas respuestas posibles.

CORNELIUS CASTORIADIS: Disculpe mis respuestas insatisfactorias o demasiado breves. Lo serán ciertamente para mí, pues las preguntas formuladas son absolutamente fundamentales. Abordaré conjuntamente la primera y la tercera pregunta, que están relacionadas, ambas, con nuestra visión general de la historia, no diría del ser, sino de la historia. Del mismo modo que no podemos vivir sino a partir de una ética de la mortalidad, nuestra reflexión filosófica misma debe estar profundamente impregnada de esta idea de mortalidad y no solo de muerte individual. Si me permite esta expresión grandilocuente, el ser es creación y destrucción: ambas van unidas. Anaximandro lo sabía, pero esto se tuvo muy poco en cuenta. Sin embargo esto está en el centro de una reflexión acerca de la historia que trataría de salir de esos mitos escatológicos que constituyen los esquemas «progresistas» de la historia, ya sea que se trate de Kant, de Hegel o de Marx. Creo que hay que salir de eso.

La humanidad misma es un accidente local. Las formas que la humanidad ha dado a su creación son igualmente contingentes. En estas creaciones, hay elementos, que dado el conjunto de las condiciones físicas, por ejemplo, no son contingentes. Somos animales: tenemos que comer y nos tenemos que reproducir, y necesitamos que exista una regulación social de estas necesidades. Pero ello no explica la variedad infinita de las formas en la historia. Siempre estamos condicionados por el pasado, pero nadie dijo que ese pasado era necesario. Esta creación, por ejemplo la de la democracia ateniense, es contingente. Pero tiene, al menos para nosotros, ese carácter absolutamente extraordinario que es el hecho de que esta contingencia no impide una suerte de perennidad virtual de ciertos logros. ¿Cómo y por qué? Es la pregunta de Roger Pol Droit. Es difícil de detallar, pero lo explicaré en pocas palabras.

La sociedad no puede vivir sino creando la significación. Significación quiere decir idealidad, pero no en el sentido tradicional de la filosofía. La idealidad aquí significa algo muy importante, más importante que las cosas materiales, un elemento imperceptible inmanente de la sociedad. Las

instituciones, en el sentido verdadero del término, son algo del orden de lo imperceptible inmanente, al igual que el lenguaje.

Sucede que algunas de estas idealidades superan su lugar de origen, ya sea en su ámbito lógico-matemático o en el ámbito estético. Pero no discutimos aquí acerca de la creación de reglas aritméticas o geométricas, ni de la creación de obras artísticas. Nos preocupa otra cosa. Se trata de la puesta en cuestión de si mismo, individual o colectiva. Ponerse a distancia de sí, producir esta extraña dehiscencia en el ser de la colectividad así como en el de la subjetividad, decirse: «Yo soy yo, pero lo que pienso tal vez es falso», son creaciones de Grecia y de Europa. Es un accidente local. No puedo ni quiero insertarlo en cualquier teología o teleología de la historia humana. Hubiera sido perfectamente posible que Grecia no hubiese existido. En cuyo caso no estaríamos aquí esta noche, porque la idea de un debate público libre, en el que cualquiera puede cuestionar la autoridad de cualquier otro, no habría surgido. No hay nada de necesario en esto, hay que admitirlo.

Pero también hay que admitir que el privilegio de estas dos creaciones (la griega y la europea) reside en la constitución de un universal que ya no es el universal lógico o incluso técnico. Una hacha sirve en cualquier cultura: si la gente no sabe usarla, aprende en seguida. Lo mismo sucede con un Jeep o con una ametralladora. La universalidad de la autorreflexividad, en el plano individual o colectivo, es de otro tipo. Esta autorreflexividad, que está en el fundamento de la democracia, es como un virus o un veneno. Existe una susceptibilidad de los seres humanos a ser «envenenados» por la reflexión, en ser tomados en este quehacer de la reflexividad, en la reivindicación de la libertad de pensar, y de la libertad de acción. Pero esto no pertenece a una naturaleza humana.

Por otra parte, la institución social puede crear un obstáculo infranqueable a esta contaminación liberadora. Por ejemplo, para un verdadero musulmán, con toda el respeto debido a todas las creencias, es evidente que la filosofía no puede en absoluto cuestionar el hecho de que el Corán es divino como

texto. Sobre este punto no hay discusión razonable posible. Cuando uno pregunta, como lo hace Roger-Pol Droit, como me lo estoy preguntando yo mismo, cuáles son los logros mediante los cuales las sociedades occidentales pueden iniciar estos universos de creencias, no es posible hallar una respuesta general. Tenemos que tener la esperanza de que el ejemplo occidental, por más rengo que se haya vuelto, corroa poco a poco este conjunto de significaciones esencialmente religiosas, que abra las brechas a partir de las cuales pueda comenzar un movimiento de autorreflexión, a la vez político e intelectual.

Dije «Occidente rengo». Me permito retomar un ejemplo de mi último libro, porque me viene en seguida a la memoria. No se puede corroer las culturas islámicas persuadiéndolas de que Madonna es superior al Corán. Pero lo que se le dice actualmente es casi lo mismo. Dichas culturas no están corroídas por la Declaración de los derechos humanos, sino por Madonna o por sus equivalentes. Ese es el drama de Occidente y de la situación actual.

La segunda pregunta presenta un problema inmenso, que realmente no es posible discutir aquí. ¿Qué querría decir, si se hiciera, la universalización efectiva de las instituciones democráticas, una democracia planetaria, etc.? ¿Qué presupone? Es absolutamente evidente que una democracia semejante, presupone, antes que nada, la aceptación por todos, cualquiera que fueran sus creencias privadas, que una sociedad humana no puede existir sino sobre bases que no están fijadas por un dogma revelado, cualquiera que fuese. Pero debemos suponer todavía mucho más que eso. Y, sobre todo, existen formas concretas que hay que crear. Pues sería tan desatinado pensar que se puede aplicar la democracia ateniense a las dimensiones de la nación francesa como pensar que se podría aplicar, digamos —aunque no es un modelo— la Constitución de la V^{a} República al planeta entero. La distancia en ambos ejemplos es la misma. Es éste, entonces, un campo de creación que el futuro debe constituir.

Por último, en relación con todo esto, ¿se puede ser pesimista u optimista? Roger-Pol Droit cree ver, en su última pregunta,

una tentación pesimista a la cual yo resisto. Por mi parte, no vivo en absoluto las cosas así. En la medida en que siga habiendo gente que reflexione, que cuestione el sistema social o su propio sistema de pensamiento, habrá creatividad de la historia sobre la cual nadie puede poner una lápida. El lazo que tenemos con esta creatividad pasa por individuos vivientes. Estos individuos existen, aun cuando sean muy pocos actualmente y aun cuando, efectivamente, el tono dominante de la época no es agradable en absoluto.

Público: Si se universalizara la democracia en el planeta entero, ¿no existiría el riesgo de ver desaparecer toda forma de alteridad, de ver constituirse un mundo sin otro, y, en consecuencia, sin representación de su propia muerte potencial?

C.C.: A menudo se piensa que no es posible definirse sino *contra* un otro. ¿En qué medida esto es cierto? Este postulado es absolutamente arbitrario. Pero este término, inocente, en apariencia, se presta a la confusión. En fonología, que yo sepa, las labiales no están en guerra con las dentales. Las labiales no exigen la muerte de las dentales para existir como labiales. El término «oposición» aquí es un fantástico abuso de lenguaje. Se trata de distinción, de diferenciación.

Su argumento se sostendría si alguien dijera: «Pido y propongo una sociedad en la cual no haya ninguna diferenciación, en la cual todos seamos parecidos.» Allí, usted podría decir, no que es una utopía ni siquiera una contradicción, sino que es algo del orden de la infradebilidad mental. Una sociedad semejante no puede existir y no es en absoluto deseable. Es la muerte... Tal vez Ceaucescu pensaba en eso: clonarse para tener una Rumania con 24 millones de Ceaucescu. Es posible, pero estaba loco. En otras palabras, cada uno de nosotros vive por diferencia con respecto a los otros, pero no en oposición a los otros. Eso es lo que hay que entender.

UN AUDITOR: Usted habló del nacimiento de la democracia ateniense como una ruptura en esta clausura de las significaciones

constituida por el universo religioso. ¿Pero esta ruptura puede ser total alguna vez?

C.C.: Nunca puede haber ruptura total de la clausura, eso es seguro. Pero existe una diferencia cualitativa enorme entre un mundo en el que hay una clausura, tal vez con fisuras porque nunca nada se sostiene absolutamente, y un mundo que abre esta clausura.

En el cristianismo más cerrado, siempre está la gran espina de la teodicea. Al final siempre hay que decir: «Sólo Dios puede saber por qué hay niños mogólicos.» Pero nunca hay ruptura total de la clausura. Incluso en la filosofía más radical, siempre hay muchísimas cosas que no pueden ser cuestionadas, y que probablemente no podrán serlo después. Por otra parte, una filosofía que vale la pena, en un sentido tiende a cerrar. Por más que repita «no quiero cerrar», cierra al menos en su forma de no cerrar, etc., es decir que determina algo. Y la verdad, es este movimiento de ruptura de una clausura tras otra. No es la correspondencia con algo.

P.: ¿No es posible pensar que los griegos detestaban el poder y no veían en él más que un mal necesario, como lo demuestra, por ejemplo, el sorteo en lugar de una elección?

C.C.: Seré un poco más sutil que usted en cuanto que los griegos detestaban el poder, la idea de que era un mal necesario, etc. Pericles, por ejemplo, no ejerce el poder en Atenas por haber sido elegido estratega, sino en función de la influencia que tiene sobre el pueblo. ¿Pero cómo logró esa influencia? Visiblemente porque buscó tenerla. No se puede decir que detestaba el poder, ni que lo habían obligado. Creo que lo que hay que ver en el régimen ateniense, si usted lo toma en el momento de su gran esplendor, digamos lo que se llama el siglo de oro de Pericles, es ese frágil equilibrio entre el deseo del poder de unos, el control ejercido por el pueblo, y la no-supresión de la individualidad.

Después, efectivamente, el deseo de poder —es verdaderamente una tierreno clásico, para encontrar demostraciones tan

impactantes—a medida que la democracia se desvanece, deviene en otra cosa. Es Alcibíades. Para Alacibíades, todos los medios son buenos para conquistar el poder: votar la absurda expedición de Sicilia, traicionar a su patria, pasarse a los Lacedemonios, darles la estrategia del triunfo para la guerra del Peloponeso, pasarse una vez más a los Atenienses, etc. Allí, tiene el fin de la democracia ateniense.

UN AUDITOR: ¿Cómo conciliaban los griegos el principio de igualdad sobre el cual reposa la democracia y su gusto por la lucha, por el combate, por la competencia, el *agôn*, en el cual solo el mejor gana? ¿Y qué hacer con este mismo problema hoy?

C.C.: En primer lugar hay que destacar que la concepción que los atenienses tiene de la democracia es totalmente relativa a la idea de que no hay derecho sino entre iguales. Ahora bien, ¿quiénes son los iguales? Son los machos libres. Eso es bien claro, en todos lados, tanto en Tucídides como en todo el mundo. Y es muy sorprendente ver que Aristóteles, en el libro V de *La Ética para Nicómaco*, que está consagrado a la justicia, cuando llega a la cuestión de la justicia pública, dice precisamente que no hay justicia o injusticia en la política. La política aquí no es la gestión de los asuntos corrientes, en los que evidentemente existe lo justo y lo injusto, sino que es la institución. Para Aristóteles, que en este punto es muy profundamente griego, y con el cual estaríamos en desacuerdo, uno no puede juzgar el núcleo fundamental de la institución política de la Ciudad. Ésta da el poder a los *oligoï*, a los pocos, o a los *dêmos* o a quien sea. Allí no hay justicia o injusticia. Las consideraciones de Aristóteles en *La Política* misma no son consideraciones de justicia o de injusticia para los regímenes políticos, sino consideraciones de conveniencia, de apropiación o de adecuación a la naturaleza humana. Eso es lo que hace que algunos regímenes sean mejores y otros no tan buenos, y no el hecho de que sean justos o injustos.

No se trata de conciliar la concepción agonística absoluta con la democracia. No decimos que queremos instaurar la

democracia para los más fuertes ni para los más débiles. Precisamente ésa es una de las grandes experiencias de los Tiempos modernos, que está germinalmente, efectivamente, en la invención que los griegos hicieron de un *logos* que se pretende universal, pero cuya universalidad permaneció en ellos sin una verdadera puesta en marcha política. El gran aporte de los Tiempos modernos, es que queremos la democracia para todos. Ahora, en el interior de la democracia, ciertamente hay que dejar lugar para el elemento agonístico que está en todo ser humano y actúa, de manera tal que este elemento no se traduzca ni en matanzas ni en el tipo de escenas que siguen a cada partido de fútbol en el que los simpatizantes de Liverpool aplastan a los de Milán, etc.

El ejemplo de los griegos en este punto puede sernos útil. Jakob Burckhardt lo vio primero: Grecia es una cultura en la que existe, en el lugar central, el elemento agonístico. Está presente en la Atenas democrática, no solamente contra las otras ciudades, sino en el interior de la Ciudad. ¿Pero qué forma cobra? Es, por ejemplo —tomo el ejemplo más útil para mi argumentación, pero importa poco cuál es— los concursos de tragedias, *agôn tragikos*, la lucha trágica, es decir la competencia entre tres, cuatro o cinco poetas, de los cuales el mejor será coronado. Los juegos Olímpicos no son «juegos»: son *agônes*. Hay concursos poéticos y también, ante el *dêmos*, la competencia de los que piensan ser jefes políticos o líderes políticos, que quieren ser los mejores por los argumentos, etc. Esto quiere decir que incluso el elemento agonístico es canalizado en el interior de la Ciudad hacia formas que ya no son destructoras de la colectividad, sino por el contrario creadoras de obras positivas para esta colectividad.

Capítulo XI

La democracia ateniense: falsas y verdaderas cuestiones*

Leyendo el texto de Pierre Vidal-Naquet releía esta novena *Carta de la montañaa* por enésima vez y lamentaba que Pierre no haya tenido tiempo de escribir la historia, que sin duda ocuparía varios volúmenes, del espejismo griego y del espejismo romano, de sus interpretaciones sucesivas, y de los numerosos giros de 180° que aparecen en estas interpretaciones a través de los siglos.

Esto comienza ya en Atenas, y no mucho después del siglo IV, con Platón, con la visión de la democracia como el poder del *vulgum pecus*, de los iletrados que creen saber más que la gente que realmente sabe, que asesinan a los generales, que asesinan a Sócrates, etc. Paso por encima los veintidós siglos que siguen, noto simplemente la cuasi-inversión que tiene lugar durante la Revolución francesa y el hermoso texto de Vidal-Naquet, «Atenas burguesa»[1], recuerdo sobre todo la gran inversión que tuvo lugar en Inglaterra hacia 1860 con el trabajo

* Exposición realizada en un coloquio que tuvo lugar en Beaubourg, el 27 de marzo de 1992, en el cual también participaron Pierre Vidal-Naquet y Pierre Levêque. El conjunto de las exposiciones fueron publicadas en *Esprit*, en diciembre de 1993.

a En su exposición, Pierre Vidal-Naquet había recordado el conocido texto de la novena de las *Cartas escritas de la montaña*, de Rousseau, que cito *in extenso*, pues se aplica en todos los países democráticos modernos: «Ustedes sobre todo, ginebrinos, conserven su lugar, y no vayan nunca a los objetos elevados que les presentan para ocultar el abismo que se abre ante ustedes. Ustedes no son ni romanos ni espartanos; ni tampoco son atenienses... Ustedes son comerciantes, artesanos, burgueses, siempre ocupados en sus intereses privados, en su trabajo, en su tráfico, en ganancia; gente para quienes la libertad misma no es más que un medio para adquirir sin obstáculos y poseer con seguridad» (*La Pleiade*, vol.3 p. 881). De Rousseau y Ferguson hasta Benjamin Constant, esta simple idea antropo- lógica de la «democracia» moderna era evidente. Se transformó en invisible para los «filósofos políticos» contemporáneos.

[1] «La formación de la Atenas burguesa» (en colaboración con Nicole Loraux), en *La Democracia griega vista desde otro lugar*, París, Flammarion, 1990. Todos los textos de este libro deben ser consultados sobre este tema.

del gran George Grote, a la cual siguen las pastorales wilhelminianas en Alemania con Wilamowitz, corrientes análogas en Francia, etc. —sin olvidar las tentativas de apropiación de una Grecia «dórica» por los nazis. Es sin duda el objeto más rico disponible (sólo la historia del cristianismo es, desde este punto de vista, tan rica) para un estudio sobre el imaginario histórico-social como fuente no sólo de re-interpretación, sino de *recreación* de una época fundadora por las épocas siguientes según el propio imaginario de estas últimas. Por lo demás, la oposición Atenas/Roma sigue influyendo en Francia. Cuando era niño, leía la gran *Historia Romana* de Victor Duruy cuyo prefacio termina con el llamado a los franceses, invitándolos a que estudien la historia romana, pues —es la última frase del prefacio, y sesenta años después, sigue en mi memoria— «más aún que de Atenas, somos herederos de Roma». Pero recientemente, Claude Nicolet retomó de hecho esta idea. ¿Queda algo de verdad en eso? Comenzaré lo poco que tengo que decir con una broma, que nos lleva a las *Cartas de la montaña*. Si yo fuera Rousseau, y si ustedes fueran ginebrinos, esta noche les diría —como a todos los pueblos occidentales: Ustedes no son atenienses, ni siquiera son romanos. Ciertamente, Roma nunca fue una democracia, siempre fue una oligarquía. Pero al menos hasta alrededor de 150 a.C. subsistía una especie de devoción hacia la *res publica*, que hoy desaparece totalmente bajo los golpes del «liberalismo».

Mi intervención versará, en primer lugar, sobre un cierto número de puntos, que no intentaré sistematizar pero cuya relación íntima será fácil de comprender.

Primero, al comienzo de la creación de la *polis* existe una enorme herencia mitológica, que ciertamente será re-elaborada, pero se halla allí, en la creación democrática griega. El primer sorteo *político* que se conozca tiene lugar entre Zeus, Poseidón y Hades, luego de su victoria con los Titanes, para repartir la dominación. Y si Zeus es el amo del universo, es por *azar*: es porque les sacó el cielo[2]. Del mismo modo, toda la concepción

[2] Hay que destacar también el hecho de que ninguno de los tres dioses principales tiene la Tierra como algo propio exclusivo. Este aspecto merecería un amplio comentario.

mitológica acerca de las relaciones entre el derecho y la fuerza permanece viva, como lo veremos tanto en *El Prometeo* de Esquilo como en el diálogo de los atenienses y de los melianos en Tucídides.

Luego, si pasamos a Homero, ya en él encontramos el *agora*, como Pierre Vidal-Naquet lo destacaba hace unos momentos. Mucho más notables aún, son los famosos versos de la *Odisea* sobre los Cíclopes, que seguramente no citó porque son mucho más conocidos, los Cíclopes que no tienen *agora* y que no tienen leyes: resumo una traducción que ciertamente traería problemas. No quiero entrar en la cuestiones de fechado y de contenido de los poemas homéricos. Moses Finley escribió sobre este tema un libro maravilloso[3], y Pierre Vidal-Naquet, en un prefacio a *La Iliada*[4] recuerda que Homero era ante todo poeta y no corresponsal de guerra o reportero cubriendo las exploraciones de Ulises. Pero yo atribuyo gran importancia a estas frases de Homero: con los fechados actuales no se puede remontar a Homero más allá del año 750. Pero sabemos positivamente que la colonización, la gran colonización, no la de las costas de Asia Menor (mucho más antigua), ya comienza hacia esa fecha: Pithecusae (Ischia) y Cumae, en Italia lo prueban. Hay que comprender qué es esta colonización y qué presupone. En primer lugar, presupone una cierta historia anterior de la *polis*: sería absurdo suponer que una *polis* fundada en el año 752 envíe una colonia en el año 750, ¿y de Eubeo en Italia central?! En sí misma, luego, es muy diferente de las otras colonizaciones de la Antigüedad o incluso de los Tiempos modernos. La colonia no es una posesión o un puesto avanzado de la metrópolis: de hecho, ella se *auto-instituye*. Ciertamente, queda una relación de veneración con respecto a la metrópolis; por cierto, la mayor parte del tiempo, esta provee los modelos de las instituciones de la colonia, pero también a menudo, las

[3] *The World of Odysseus*, 1954; edición revisada, Chatto and Windus Londres, 1978; trad. francesa, reed. 1986, París, La Découverte.

[4] Para una discusión un poco más extensa de *Antígona*, ver mi texto «La *polis* griega y la creación de la democracia», 1983, retomado en *Dominios del hombre*, *op.cit.*, p. 261 y ss.

leyes de la colonia son nuevas, diferentes. Pienso que es en las colonias tanto o más que en Grecia propiamente dicha donde hay que buscar los gérmenes político-históricos de aquello que devendrá luego la democracia. En la colonia existe por cierto el *oikistès*, el «fundador», jefe de la expedición, pero es característico que no se encuentre ningún rey o autócrata entre los *oikistai*.

Hace unos momentos, Pierre Vidal-Naquet decía con toda razón que en la historia de la Grecia antigua hay dos momentos de ruptura, lo que yo llamaría dos creaciones. Está la creación de la *polis* como *polis*, que podrá ser oligárquica o tiránica; y está la creación democrática propiamente dicha, más tarde, sobre todo en Atenas (para no entrar en una discusión sobre Quíos). Pero también hay que destacar un aspecto de la historia de Esparta, que se ha olvidado en estas discusiones. Por poco que se pueda decir, y dejando de lado el caso de los ilotas y del «ilotaje» si se me permite decir, Esparta comienza como una ciudad en la cual el poder pertenece al *demos* (pueblo) y los ciudadanos son *homoioi*. Pierre Vidal-Naquet traduce este último término por «pares», también se podría proponer «semejantes» o «verdaderos semejantes», traducción que reflejaría el sentido literal. Esto sucede entre el año 650 y el año 600, o sea un siglo antes de Clístenes. Pero también hay una *historia* de la dinámica de la sociedad espartana, que por razones que permanecen muy oscuras, es una dinámica oligárquica, que culmina en el siglo IV. Dinámica totalmente opuesta a la que se despliega en Atenas, y probablemente también muchas más ciudades, sobre las que, lamentablemente, no tenemos material. De las más de ciento cincuenta *politeiai* de Aristóteles y de sus alumnos, no nos queda más que una; de las otras no quedan más que frases fragmentarias de las que no se puede sacar gran cosa. Tal vez nuestra imagen del mundo griego sería bastante diferente si tuviéramos todos estos tratados sobre las constituciones-instituciones de las diferentes ciudades.

Entonces, tenemos que limitarnos a Atenas, y es aquí donde los testimonios nos muestran una verdadera *historia* y una

historia *creadora*. No es simplemente el hecho de que «las cosas cambien»; son instituciones que son creadas y renovadas casi constantemente, a través de lo que Aristóteles llama las once *metabolai* o cambios de régimen. Algunos de estos cambios de régimen son de mayor importancia, otros son menores. Por lo demás, no sólo están los cambios de régimen (basta con pensar en la historia de las «artes» o de la tragedia); pero también hay que insistir en estos, y hay que invertir por completo las cosas y llamar blanco lo que hasta hoy la tradición llamaba negro. Se ha acusado constantemente a los atenienses y a su régimen de «inestabilidad», y aun en Hannah Arendt y en sus elogios a la *auctoritas* y a la *traditio* romanas, opuestas a la versatilidad de los atenienses, se encuentran ecos de esta mentalidad conservadora. Pero lo que precisamente es a la vez característico de Atenas y valioso en cuanto a lo que nos presenta, es la autoinstitución explícita continua, a saber: la creación, por primera vez en la historia escrita, de una *historicidad fuerte*. La historia a secas existe en todas partes por cierto, y nunca un Tupí Guaraní será idéntico a como era hace unos segundos. Pero en el nivel de las instituciones este cambio permanece imperceptible, y en las sociedades salvajes o tradicionales, los «segundos» son milenios o siglos. Ahora bien, en Atenas, podemos verlo en el siglo VI, en el siglo V e incluso en el siglo IV, el cambio tiene lugar entre generaciones e incluso dentro de una misma generación. No sólo Sófocles es distinto a Esquilo, sino que el Sófocles viejo no escribe como el Sófocles joven. No es un fenómeno «individual»: la forma de la tragedia cambia, el estilo arquitectónico cambia, los hombres cambian, las instituciones cambian. Si valora la *traditio* y la *auctoritas*, también se tiene que valorar a Ennius para siempre y no la historia de la tragedia. Y además, a partir de un determinado momento, los hombres empiezan a cambiar para peor, es la guerra del Peloponeso, las terribles descripciones de Tucídides que se refieren a la corrupción de todo inducida por la guerra; Tucídides habla casi de un lenguaje falso, dice que la guerra hizo que las palabras significaran lo opuesto de lo que significaban. Ya no se trata del mismo

demos, y es este demos el que condenará a los generales de Arginusas, y a Sócrates.

Esto nos lleva a otra conclusión importante: la democracia no es un *modelo* institucional, ni siquiera un «régimen» en el sentido tradicional del término. La democracia es la auto-institución de la colectividad por la colectividad, y esta auto-institución como movimiento. Es verdad que este movimiento se apoya en determinadas instituciones y cada vez está facilitado por ellas, pero también se ve facilitado por el saber, difundido en una colectividad, de que nuestras leyes han sido hechas por nosotros y de que nosotros podemos cambiarlas. Por último, diré algunas palabras sobre los límites de esta auto-institución.

Se puede aclarar un aspecto importante de la especificidad de la historia de Atenas como historia democrática, volviendo sobre una concepción (que implicaría un «materialismo militar») que hace de la invención de la falange una condición de la democracia. Esta concepción sostendría que la invención de la falange como organización guerrera de los miembros de una ciudad condujo, por una «extensión» de la condición de igualdad de los soldados en la organización de la falange, a la democracia. La concepción peca por ambos extremos. En primer lugar, la falange misma no puede ser «inventada» si el imaginario de la igualdad de los ciudadanos no tiene aún una fuerte presencia. Al leer *La Iliada*, a veces uno se pregunta qué hacen o para qué sirven en el campo de batalla esos «enjambres» y esos «rebaños» de guerreros anónimos, aqueos o troyanos, si acaso no es más que para dar cuenta del valor, del *kleos* y del *kudos*, de los héroes cuyos duelos son los únicos cantados. Homero describe aquí, sin ninguna duda, la encarnación en el plano militar del imaginario aristocrático (y en este sentido al menos, se refiere sin duda a un mundo pasado en relación a su época). Pero en la falange se realizan la igualdad y la solidaridad de los combatientes. Aquiles nunca habría podido pensar en ponerse codo a codo con Tersites, y cubrirlo con su escudo. Para que la falange sea concebible, es necesario que los combatientes piensen como iguales, semejantes, listos para

defenderse unos y otros. La falange es un resultado, no una «causa» del imaginario de la igualdad. Y, segundo aspecto, en sí misma no es en absoluto suficiente para conducir a un estado democrático de la comunidad. Existe con las mismas características en Esparta. Y, con otra forma, la legión romana es parecida a la falange: las diferencias de su organización dependen de otras consideraciones. Pero Roma nunca fue una democracia en el sentido en que Atenas lo fue.

Llego a la cuestión de la esclavitud, y a la famosa frase de Finley, que Pierre Vidal-Naquet retoma para sí: «en el mundo antiguo, la libertad avanza al mismo ritmo que la esclavitud». No discutiré la cuestión en el plano teórico, abstracto. Simplemente plantearé algunas cuestiones en el plano de los hechos.

En primer lugar, ¿cuántos esclavos hay en Atenas hacia el año 510 a.C.? El número de esclavos que conocemos, o más bien que suponemos, que intentamos calcular, en Atenas, no se refiere a la época de la instauración de la democracia, a las condiciones iniciales de ésta, si se puede decir, y menos aún a la historia *anterior* de Atenas, en la que se ven multiplicarse los gérmenes de la creación democrática. Este número tal vez está aumentado también por los esclavos públicos que trabajaban en las minas de Laurium; y se sabe que éstas fueron descubiertas, o al menos explotadas, poco antes de la segunda guerra médica, que Temístocles convenció al *demos* para que usara el producto de dichas minas en la construcción de la flota, etc.

En cuanto a este punto, estoy de acuerdo con dos personas muy diferentes: Jefferson y Marx. Marx decía que la verdadera condición socio-económica de la democracia antigua era la existencia de una infinidad de pequeños productores independientes. Y cuando vemos la actitud de Jefferson de oponerse al desarrollo de una industria importante (en consecuencia, de un proletariado) en los Estados Unidos de su época, podemos comprender que detrás de dicha actitud existe la idea de fundar la democracia sobre la pequeña propiedad agraria, cuya extensión fue posible efectivamente en los Estados Unidos hasta el «cierre de la frontera» del Oeste a comienzos del siglo XX.

La esclavitud está en todas partes en el mundo antiguo, pero la democracia no está más que en algunas ciudades. Está en Esparta —es cierto que de otra forma, pero no vemos en qué afectaría la relación postulada el hecho de que se trate de ilotes y no de esclavo-mercaderías. En las ciudades aristocráticas griegas, también se trata de esclavo-mercaderías, al igual que en Roma evidentemente, en donde, en cambio, se ve que los progresos de la esclavitud avanzan al mismo paso que el poder de la oligarquía.

Según mi entender hay dos puntos de hecho decisivos: la esclavitud presente en el momento de la creación de la democracia es sin ninguna duda muy limitada, y en casi todas las ciudades antiguas se encuentra esclavitud pero no se ve en absoluto la democracia.

El desarrollo de la esclavitud en Atenas, para mí, va a la par de otro rasgo sumamente importante, el desarrollo del «imperialismo». No quiero detenerme en este punto, pero a mi entender, queda claro que el fracaso de Atenas se debe desde todo punto de vista a la combinación de este «imperialismo» con el sostenimiento de la concepción de que sólo los ciudadanos atenienses pueden ser sujetos políticos. Si Roma conquistó el mundo antiguo, si hablamos hoy una lengua que, como decía Proust, es una forma errónea de pronunciar el latín, eso no se debe a las virtudes guerreras de los romanos, ni a su frugalidad, sino a la fantástica política de *asimilación* gradual que Roma inventó o que se vio obligada a inventar, comenzando sin duda con la plebe. La plebe, al comienzo, son los extranjeros, los inmigrantes, los metecos. Ella lucha, se retira al Aventino, etc., y después de un siglo, dos siglos, Roma se ve obligada a digerirla —y esta digestión de las poblaciones conquistadas se produce gradualmente, mediante una inmensidad de instituciones: las colonias romanas, las colonias latinas, la *civitas romana* (ciudadanía) concedida a fracciones de los pueblos vencidos, lo les que permite dividir, a los pueblos de Italia después de la Guerra social (año 90 a.C.), y finalmente a todos los habitantes libres del Imperio con el edicto de Caracalla (años 212 d.C.)— al

mismo tiempo que la emancipación y la asimilación de los esclavos se practicaba a una escala cada vez más amplia.

Ahora bien, los atenienses nunca emprendían una extensión de la ciudadanía ateniense en tiempo normal (las que tuvieron lugar a favor de los plateanos y de los samianos vendrán tarde, en el momento de la catástrofe). Se sabe muy poco de las naturalizaciones, y muy poco de emancipaciones de esclavos. El imperio sigue siendo todo el tiempo el conjunto de ciudades sometidas a la *polis* por excelencia, Atenas. El emprendimiento de la extensión, e incluso del mantenimiento del Imperio deviene entonces rápidamente absurda, como devino absurdo el emprendimiento de las naciones europeas modernas que quisieron dominar las colonias sin tratar siquiera de asimilarlas, lo que, de todos modos, no habrían podido realizar efectivamente.

Llego ahora a una gran paradoja aparente: el gran filósofo ateniense es Platón, y Platón es un enemigo acérrimo de la democracia. Incluso en general, no se encuentra en los filósofos griegos, aparte de Aristóteles de quien no hablaré, un pensamiento de la democracia. La única excepción notable es Protágoras, a quien ya volveré. Pero también se sabe que Demócrito, más joven que él, era demócrata (cf. Diels B 251 y 255). Pero Demócrito es objeto, por parte de Platón, de una *damnatio memoriæ*, contrariamente a Protágoras, y no está prohibido pensar que eso corresponde a una intención de dar la menor repercusión posible a sus opiniones en general, a sus opiniones políticas en particular. Que Platón conocía la obra de Demócrito se ve en la lectura del *Timeo*, y Aristóteles, que habla todo el tiempo de ella, debió conocerla durante sus años en la Academia.

Permanentemente caemos en autores que hablan del «pensamiento político griego» refiriéndose a Platón. Es tan ridículo como querer encontrar el pensamiento político de la Revolución francesa en Joseph de Maistre o en Bonald. La creación política griega es esencialmente la democracia, la cual es objeto del odio inextinguible de Platón. Acumula contra ella las

calumnias, que logró imponer, por lo demás, a gran parte de la opinión sabia y profana, desde hacía más de dos mil años. Los grandes políticos de Atenas, Temístocles, Pericles, son presentados como demagogos que llenaron las ciudades de cosas inútiles, como murallas, astilleros navales, etc. Los pensadores críticos, Protágoras, Gorgias, son sofistas en el sentido que Platón logró dar a esta palabra. Los poetas son corruptores y presentadores de falsas imágenes (*idola*). Esquilo y Sófocles como presentadores de falsas imágenes y corruptores: Platón es juzgado por sus juicios.

El espíritu de la democracia, debe ser buscado, y se lo encuentra, en los poetas trágicos, en los historiadores, en Herodoto en la discusión entre los tres sátrapas persas acerca de los tres regímenes, en Tucídides (y no solo en el *Epitafio* de Pericles) y evidentemente, sobre todo y por encima de todo, en las instituciones y en la práctica de la democracia.

En la tragedia, tomaré, brevemente, el ejemplo de *Antígona*[1]. *Antígona* es para mí, más que todas las otras, *la* tragedia de la democracia. Se sabe de la importancia que tiene para el pensamiento griego, claramente en el siglo V y probablemente ya antes, la idea del *nomos* no simplemente como ley, sino como ley humana, hecha por los humanos, algo así como lo que yo llamo la auto-institución de la sociedad. Ahora bien, en el famoso *stasimon* de *Antígona* (ver 332-375) «numerosos son los terribles y nada más terrible que el hombre», Sófocles habla del hecho de que el hombre se enseñó a sí mismo (*edidaxato*) la lengua, el pensamiento y las *astunomous orgas*, las pasiones que dan leyes a las ciudades (que las instituyen). *Orgé* es la ira, el afecto, la pasión; de ahí viene orgasmo. Los humanos están determinados como los que se han *enseñado a sí mismos* cómo instituir las ciudades. Aparece aquí la idea de la democracia como régimen que se instituye con conocimiento de causa.

En cuanto a Protágoras, basta con remitirse a su célebre discurso que se halla en el diálogo de Platón que lleva el mismo nombre. Sobre el sentido de este discurso estoy totalmente de acuerdo con lo que Pierre Vidal-Naquet ha dicho, y yo mismo

escribí que contiene sin ninguna duda los *topoi*, los lugares comunes de la reflexión democrática de la época en Atenas, como el discurso de Sócrates (la «prosopopeya» de las leyes) en el *Critón*. Pero Protágoras dice exactamente lo contrario de aquello que Platón se pasará la vida tratando de demostrar: que no hay *epistemé*, saber cierto y asegurado, en política, ni *techné* política que pertenezca a especialistas. No hay, en política, más que la *doxa*, opinión, y esta *doxa* es, digámoslo al pasar, la única justificación posible, más allá de lo meramente procedimental*, de la regla mayoritaria.

Pero también hay que volverse hacia las instituciones efectivas para comprender el espíritu de la democracia. En primer lugar existe la democracia directa, es decir la idea de la participación política de todos en las decisiones que conciernen a los asuntos comunes. Se inventa el principio electivo para los cargos públicos que exigían un quehacer específico, pero también se inventa la votación y el sorteo para los demás. Por primera vez en la historia, aparece la idea de la responsabilidad de los magistrados ante el pueblo, *enthuné*. Existe la revocabilidad de hecho de todos los magistrados, y esta institución extraordinaria que se llama *graphé paranomôn*, mediante la cual se puede llevar ante un tribunal a alguien que hizo votar en la Asamblea del pueblo una ley «ilegítima» llamado del pueblo contra sí mismo ante sí mismo, que abre un abismo a la reflexión. Hay separación de lo jurídico de lo legislativo y de lo gubernamental. Hay comprensión de la importancia de las condiciones económicas para la democracia, para la participación (salario eclesiástico, etc.). Por último, existe la fantástica cláusula, de la cual Aristóteles da fe en la *Política*, que prohibía a los habitantes de una región fronteriza la participación en la votación cuando se trataba de votar a favor o en contra de la guerra con una ciudad vecina. Pues hacerlos votar, en ese caso,

* N. del T.: La palabra francesa «procedural» se traduce al español por «procesal», pero en este caso Castoriadis no se refiere al aspecto legal sino al que atañe al procedimiento. Por ello se eligió el neologismo, de uso frecuente en la actualidad, «procedimental».

sería ponerlos en un *double bind* interhumano, o bien votan en calidad de ciudadanos atenienses, eventualmente a favor de la guerra, sin tener en cuenta que sus casas corren el riesgo de ser destruidas, sus campos devastados, etc.; o bien votan como seres humanos particulares que quieren salvar su pellejo, su familia, sus olivares, y votarán contra la guerra, no porque ése sea el interés de la *polis* sino porque ése es su interés particular. Para ver el abismo que separa el imaginario político griego y el imaginario político moderno, tratemos de imaginar por un instante lo que sucedería hoy si alguien tuviese la idea descabellada (y sin ninguna duda *políticamente justa*) de proponer que en los votaciones de la Cámara de Diputados que estén relacionadas con la vitivinicultura, los diputados de las regiones vitivinícolas no puedan votar.

Como lo he dicho mil veces, no se trata de hacer de todo esto un modelo, un paradigma, etc. Pero hay que comprender que hallamos aquí gérmenes fecundos para pensar cualquier proyecto de autonomía, cualquier proyecto de sociedad autónoma.

Y también hay que, obviamente, comprender sus límites. Estos límites evidentemente son la esclavitud, el estatuto de las mujeres, todo esto fue dicho y repetido, pero más que eso, se trata de los límites de esta autoinstitución; y éstos son, ante todo, los límites de la *polis*, en otras palabras la imposibilidad de hacer pasar al plano político la significación de la *universalidad*, que en la filosofía griega, en cambio, aparece desde el comienzo, desde los primeros escritos presocráticos. La filosofía nace consubstancialmente con la idea de un *logon didonai* universal, de una búsqueda de la verdad y de una puesta en cuestión de lo que está allí como representación, y que no conoce límites geográficos, de raza, de lengua, de comunidad política, etc. Pero esta idea no llega a penetrar el campo de la política. La universalidad política, aunque se quede en una simple idea, es una creación de la Europa moderna, no de Grecia. La universalidad del pensamiento es una creación griega, las formas de la democracia son una creación griega, pero no la universalidad

política. Hay cosas que no se tocan. Lo importante de la esclavitud no es que hay esclavos, es que la cuestión no es y no puede ser planteada. Como dice Pierre Vidal-Naquet, se puede en una comedia de Aristófanes abordar una ginecocracia para reírse de ella, pero no es posible abordar una dolocracia, ni siquiera para reír. Hay allí un límite impasable del campo óptico (y su traspaso post-clásico por los cínicos o los estoicos se quedará en lo puramente teórico). Y también existe, a pesar de las demandas de repartición de las tierras y la famosa experiencia comunista de las islas Lipari sobre la cual no se sabe nada salvo que fracasó, este otro límite: la propiedad privada no se vuelve a cuestionar (excepto para reír, en la *Asamblea de mujeres*).

En la Europa moderna, tenemos precisamente la puesta en cuestión tanto de la desigualdad política como de la desigualdad económica. Cuál será la respuesta final, es otra historia: la historia. Pero ya nadie se atreverá a decir que la propiedad privada, por ejemplo, resulta de un decreto divino. Sus defensores movilizarán argumentos, invocarán a autoridades, o al fracaso del «comunismo» en Rusia, pero estarán obligados a discutir.

Ésa es la gran novedad de la creación moderna, su alteridad relativa a la creación griega. Pero ello no debe impedirnos, sino al contrario, reflexionar sobre los primeros gérmenes de esta autonomía que queremos.

Capítulo XII

La cultura en una sociedad democrática*

I

Nada más evidente, en apariencia, que lo que implica este título. En efecto, para aquellos que creen vivir en una sociedad democrática ¿qué hay más inmediato que el hecho de interrogarse acerca del lugar de la cultura en su sociedad, y ello tanto más cuanto que estamos en presencia, aparentemente, de una difusión sin precedentes de lo que se llama cultura, así como también de la intensificación de los cuestionamientos y de las críticas referidas a lo difundido y a sus modos de difusión?

Hay una manera de responder a esta interrogación que es en verdad una forma de escapar de ella. Consistió, desde hace unos dos siglos, en afirmar que la especificidad de lugar de la cultura en una sociedad democrática —contrariamente a lo que sucedía en el caso de las sociedades no democráticas— consiste únicamente en el hecho de que aquí la cultura es para todos y no para una élite. Ese «para todos», a su vez, puede ser tomado en un sentido simplemente cuantitativo: la cultura existente debe estar a disposición de todos, no sólo «jurídicamente» (lo que no era el caso, por ejemplo, en el Egipto faraónico), sino también sociológicamente, en el sentido de su accesibilidad efectiva, es para lo que se supone que sirven también actualmente

*Las ideas de este texto fueron expuestas en varias conferencias, especialmente en París (1991), en Ankara (1992), en Alexandrupolis (1993) y en Madrid (1994). La versión presentada aquí corresponde a la conferencia pronunciada en Madrid el 3 de marzo de 1994, en el marco de un coloquio organizado por la Fundación Ortega y Gasset, en colaboración con el servicio cultural de la Embajada de Francia, sobre el pensamiento político francés hoy. Fue publicada con el título (elegido por la redacción) «Escasez de cultura», en *Esprit*, octubre de 1994.

la educación universal, gratuita y obligatoria, así como los museos, los conciertos públicos, etc.

Pero también se puede tomar este «para todos» sociológico en otro sentido, más fuerte: considerar que la cultura existente es un producto de clase, hecho por y/o para las capas dominantes de la sociedad y exigir una «cultura de masas». Esto fue, lo sabemos, la teoría y la práctica del *proletkult* en Rusia durante los primeros años después de la revolución de 1917 y, en la mistificación y el horror, la teoría y la práctica estaliniana y jdanoviana del «realismo socialista», algunas décadas más tarde.

No hablaré aquí de esta última concepción, resucitada hoy por distintos movimientos (feminista, negro, etc.) que condenan la totalidad de la herencia greco-europea como el producto de «machos blancos muertos». Me pregunto por qué no se condena, sobre la base del mismo principio, la herencia china, islámica o azteca, producidas por machos muertos, respectivamente amarillos, blancos o «rojos». El fondo de la cuestión se reduce a una vieja interrogación filosófica: ¿son las condiciones efectivas de la génesis de una obra (de una idea, de un razonamiento, etc.) las que determinan, sin más, su validez? Responder que sí, es caer en la vieja contradicción autorreferencial, puesto que dicha respuesta lleva implícito un juicio de validez sobre ese mismo enunciado, juicio que pretende ser independiente de las condiciones efectivas de su génesis, a menos que uno se ubique arbitrariamente en posición profética o mesiánica, lo que efectivamente hacían, en beneficio del «proletariado» y ubicándose en su lugar con una honesta ingenuidad, los partidarios del *proletkult*, y con un descaro infame los estalinistas.

Es obvio que la «clasificación por el origen» no es simplemente un absurdo. Pero las actitudes del *proletkult*, de las feministas fanáticas, etc. o simplemente la «genealogía» a la Nietzsche, reciclada con salsa parisina como «arqueología» un siglo después, quieren eliminar la cuestión ineliminable de la *validez de derecho*. (Que Jefferson haya poseído esclavos no invalida *ipso facto* la Declaración de la independencia.) Y en su

insondable confusión, éstas «olvidan» pura y simplemente la pregunta abisal: ¿cómo es posible que frases y obras de otros tiempos y lugares puedan hablarnos y, a veces, hacernos temblar?

II

Tanto el término cultura como el término de democracia abren inmediatamente cuestiones interminables. Aquí nos conformaremos con una puntualización provisoria. Llamamos cultura a todo aquello que, en el dominio público de una sociedad, va más allá de lo simplemente funcional o instrumental y que presenta una dimensión invisible, o mejor dicho imperceptible, investida positivamente por los individuos de esta sociedad. En otras palabras, aquello que, en una sociedad, tiene que ver con lo imaginario *stricto sensu*, con el imaginario poiético, tal como éste se encarna en obras y en conductas que superan lo funcional. No hace falta decir que la distinción entre lo funcional y lo poiético no es material [no está en las «cosas»].

El término democracia evidentemente se presta a una discusión infinita, por su naturaleza misma y porque durante mucho tiempo estuvo en el centro de los debates y las luchas políticas. En nuestro siglo, todo el mundo, incluidos los tiranos más sangrientos, excepto los nazis y los fascistas, la reivindican. Podemos intentar salir de esta cacofonía volviendo a la etimología: democracia, el *kratos* del *demos*, el poder del pueblo. Ciertamente la filología no puede zanjar conflictos políticos. Que nos incite al menos a preguntarnos: ¿dónde, en qué país, se ve hoy realizado el poder del pueblo?

Sin embargo, vemos este poder afirmado, con el título de soberanía del pueblo, en las constituciones contemporáneas de todos los países llamados «democráticos». Dejando de lado por unos instantes la eventual duplicidad de esta afirmación, apoyémonos en su literalidad para despejar su significación que pocos se atreverían a cuestionar: en una democracia, el pueblo es soberano, es decir, hace las leyes y la ley; es decir que, la

sociedad hace sus instituciones y su institución, es autónoma, se auto-instituye. Pero, como de hecho toda sociedad se auto-instituye, debemos agregar: se auto-instituye, al menos en parte, explícita y reflexivamente. Volveré sobre este último término más adelante. En todo caso, la sociedad reconoce sus propias creaciones, deliberadas o no, en sus reglas, normas, valores, significaciones.

Esta autonomía, esta libertad, a su vez implica y presupone la autonomía, la libertad de los individuos, es imposible sin ésta última. Pero ésta, afirmada y garantizada por la ley, la Constitución, las declaraciones de los derechos humanos y del ciudadano, reposa en última instancia, *de iure* y *de facto*, en la ley colectiva, formal tanto como informal. La libertad individual efectiva —no hablo de la libertad filosófica o psíquica— debe ser determinada por una ley —aun cuando ésta se llame «Declaración de los derechos»— que ningún individuo podría plantear o sancionar. Y en el marco de esta ley, el individuo puede a su vez definir por sí mismo las normas, los valores, las significaciones mediante las cuales tratará de ordenar su propia vida y darle un sentido.

Esta autonomía, o auto-institución explícita, que emerge por primera vez en las ciudades democráticas griegas y vuelve a emerger, mucho más ampliamente, en el mundo occidental moderno, marca la ruptura que implica la creación de la democracia respecto a todos los regímenes histórico-sociales anteriores[1]. En éstos, regímenes de heteronomía instituida, la fuente y el fundamento de la ley, como toda norma, valor y significación, se presentan como transcendiendo la sociedad; transcendiendo en lo absoluto como en las sociedades monoteístas; transcendiendo en todo lo relativo a la actualidad efectiva de la sociedad viva, como en las sociedades arcaicas. La asignación de esta fuente y de este fundamento van a la par de una clausura de la significación; la palabra de Dios, las disposiciones establecidas por los antepasados son indiscutibles y establecidas de una vez para siempre.

[1]Véase por ejemplo mi texto «Poder, política, autonomía», Altamira, 1993.

Esto es válido también para los individuos: el sentido de su vida está dado, ordenado con anterioridad, y por ende garantizado. No existe discusión posible sobre las instituciones; luego, tampoco existe discusión posible sobre las creencias sociales, sobre lo que vale o lo que no vale, sobre el bien y el mal. En una sociedad heterónoma —o simplemente tradicional— la clausura de la significación hace que no sólo la cuestión política tanto como la cuestión filosófica estén cerradas de antemano, sino también lo están las cuestiones éticas o estéticas. En cualquier circunstancia lo que uno debe hacer está dictado sin apelación posible por la ley y por las costumbres colectivas; nada cambia cuando aparecen comentarios interminables o una casuística sutil, como la del Talmud, los doctores cristianos o los teólogos islámicos. Lo mismo sucede con la cultura. No cabe ninguna duda de que las sociedades heterónomas crearon obras inmortales o simplemente una multitud innumerable de objetos bellos. Y ya esta comprobación muestra el carácter insostenible, desde una perspectiva democrática precisamente, de las proscripciones históricas a las cuales se quieren librar los nuevos fanáticos de hoy. (Siguiendo la lógica de algunas feministas, por ejemplo, yo debería tirar a los perros *la Pasión según San Juan* no sólo como producto de un macho blanco y muerto, sino como expresión de una fe religiosa, a mi entender, alienante.) Pero estas obras inmortales siguen inscriptas en un contexto y un horizonte histórico-sociales dados. Encarnan siempre las significaciones imaginarias cada vez instituidas. Es por ello que las obras están, en su inmensa mayoría, orientadas directamente a lo sagrado, a lo sagrado político, y alientan las significaciones instituidas: adoración de lo divino, culto a los héroes, elogio de los grandes reyes, exaltación de la gallardía guerrera, de la piedad, de las otras virtudes consagradas por la tradición. Evidentemente, hablo a grandes rasgos. Pero ésa es la fuente en donde se nutren las grandes obras que nos legaron las sociedades arcaicas, las grandes monarquías tradicionales, la verdadera Edad Media europea del siglo V al siglo XI, o el Islam.

Si las obras y los creadores están, por así decirlo, al servicio de las significaciones instituidas, el público de esas sociedades encuentra en estas obras la confirmación y la ilustración de las significaciones y los valores colectivos y tradicionales. Y esto concuerda con el modo específico de la temporalidad cultural en esas sociedades, a saber, la extrema lentitud y el carácter oculto, subterráneo de la alteración de los estilos y contenidos, paralela y casi sincrónica a la de la lengua misma; como también la imposibilidad de individuar, *ex post*, a los creadores, imposibilidad que no se debe en absoluto a que tengamos insuficiente información. Es así y no de otro modo como se pinta bajo los Tang o se esculpe o construye bajo la XX^{a} dinastía faraónica, y hay que ser especialista para poder distinguir esas obras de las que las preceden o las siguen en algunos años. De forma tal, por ejemplo, que hay una forma canónica eclesiásticamente reglamentada, hasta el menor de los detalles, para un ícono bizantino de tal santo o de tal momento de la vida de la Virgen. En tanto que, digámoslo como adelanto, es imposible confundir un fragmento de Safo con un fragmento de Arquíloco, un fragmento de Bach con un fragmento de Häendel o exclamar al escuchar ciertos pasajes de Mozart, «¡Es Beethoven!».

III

La creación de la democracia, aun como simple germen frágil, altera radicalmente esta situación. Aquí es indispensable una breve disgresión filosófica, que elucidará, espero, la cuestión de la validez transhistórica dejada abierta más arriba[2].

Al igual que, como ya tanto se ha dicho, el ser es Caos, Abismo, Sin Fondo, pero también creación, *vis formandi* no predeterminada que superpone al Caos un Cosmos, un Mundo bien que mal organizado y ordenado, en la misma medida el humano es Abismo, Caos, Sin Fondo no sólo en tanto participa del ser en general (por ejemplo en tanto que es materia y materia

[2] Sobre lo que sigue, véase por ejemplo «Institución de la sociedad y religión», en *Las Encrucijadas del Laberinto*, II: *Dominios del hombre*, Gedisa.

viva) sino en tanto ser de imaginación y de imaginario, determinaciones cuya emergencia manifiestan ellas mismas la creación y la *vis formandi* específica del humano. No podemos más que constatar aquí que esta *vis formandi* es acompañada en el humano por una *libido formandi*: a la potencia de creación característica del ser en general, el humano agrega un deseo de formación. Llamo a esta potencia y a este deseo el elemento poiético del humano, de que la razón misma, en tanto razón específicamente humana (y no racionalidad animal, por ejemplo) es un retoño.

El «sentido», con el cual el humano quiere, y debe, siempre investir el mundo, su sociedad, su persona y su propia vida no es otra cosa que esta formación, esta *Bildung*, está puesta en orden, intento perpetuo, perpetuamente en peligro, de aprehender conjuntamente en un orden, una organización, un Cosmos, todo aquello que se presenta y todo aquello que él mismo hace surgir. Cuando el hombre organiza racionalmente —ensídicamente—, no hace más que reproducir, repetir o prolongar formas ya existentes. Pero cuando organiza poiéticamente, da forma al Caos, y este dar forma al Caos (de aquello que existe y de sí mismo), que es, tal vez la mejor definición de cultura, se manifiesta con una claridad impactante en el caso del arte[3]. Esta forma es el sentido o la significación. Significación que no es una mera cuestión de ideas o de representaciones, sino que debe unir, ligar en una forma, representación, deseo y afecto.

Evidentemente es lo que logró maravillosamente, durante tanto tiempo como pudo, la religión, toda religión. Entre paréntesis, nos encontramos aquí con el sentido pleno del famoso *religere*: ligar no sólo a los miembros de la colectividad, sino a todo, absolutamente todo lo que se presenta, y esto con aquéllos.

Pero la religión no logra esta asombrosa hazaña sino acoplando las significaciones que ella crea a una garantía

[3] Véase por ejemplo *Ante la guerra*, Tusquets, 1983. También «Transformación social y creación cultural», Revista *Zona Erógena* nº 21 Buenos Aires, 1994.

transcendente —garantía que los humanos, sin lugar a dudas, necesitan imperiosamente— y con una clausura, que parece, pero solamente parece, consubstancial con la idea misma de sentido, pero que en verdad resulta de esta garantía transcendente en sí misma. Garantía y clausura que la religión establece negando a la humanidad viviente la posibilidad de creación de sentido: todo sentido, y todo no-sentido, fue creado de una vez para siempre. La *vis formandi* es así reducida y estrictamente canalizada, y la *libido formandi* es llevada a disfrutar de sus productos pasados sin saber que son los suyos.

Ahora bien, la creación democrática suprime toda fuente transcendente de la significación, en todo caso en el dominio público, pero de hecho también, si es llevada a sus últimas consecuencias, en el individuo «privado». Pues la creación democrática es la creación de una interrogación ilimitada en todos los dominios: ¿qué es lo verdadero y lo falso, lo justo y lo injusto, el bien y el mal, lo bello y lo feo? Allí es donde reside su reflexividad. Ella rompe la clausura de la significación y restaura así a la sociedad viviente su *vis formandi* y su *libido formandi*. En realidad, hace lo mismo en la vida privada, ya que pretende dar a cada uno la posibilidad de crear el sentido de su vida. Esto presupone la aceptación del hecho de que no hay, como un tesoro oculto a descubrir, «significación» en el ser, en el mundo, en la historia, en nuestra vida: que creamos la significación sobre un fondo de sin fondo, el sentido sobre un fondo de asentido, también que damos forma al Caos por medio de nuestro pensamiento, nuestra acción, nuestro trabajo, nuestras obras, y que, entonces, esta significación no tiene ninguna «garantía» exterior a ella.

Esto significa que estamos solos en el ser, solos, pero no solipsistas. Solos, por el hecho de que hablamos y nos hablamos, mientras que el ser no habla, ni siquiera para enunciar el enigma de la Esfinge. Pero no solipsistas, pues nuestra creación y ya nuestras palabras se apuntalan en el ser, siendo ésta relanzada constantemente por nuestra confrontación con él, y mantenida en su movimiento por el esfuerzo de dar forma a

lo que no se presta a ello sino parcial y fugitivamente —ya sea el mundo visual o audible, nuestro estar en común o nuestra vida más íntima—, y siendo esta creación generalmente efímera, a veces durable, siempre arriesgada y, en última instancia, tomada en el horizonte de la destrucción que es la otra cara de la creación del ser.

Pero las condiciones de la creación cultural aparecen entonces cambiadas de arriba abajo, y llegamos al fondo de la cuestión. Brevemente hablando, en una sociedad democrática, la obra de cultura no se inscribe necesariamente en un campo de significaciones instituidas y colectivamente aceptadas. No encuentra en él sus cánones de forma y contenido, como tampoco el autor no puede tomar de dicho campo la materia ni los procedimientos para su trabajo, o el público el apuntalamiento de su adhesión. La colectividad misma crea, abiertamente, sus normas y sus significaciones, y el individuo está llamado a, o al menos tiene el derecho de, crear en marcos formalmente amplios el sentido de su vida y, por ejemplo, juzgar realmente por sí mismo obras de la cultura que si le presentan.

Por cierto, hay que cuidarse de presentar este pasaje en forma absoluta. Siempre hay un campo social de la significación, que está lejos de ser simplemente formal, y del que nadie, por más que sea el artista más original, puede escapar: simplemente puede contribuir a su alteración. Somos seres esencialmente sociales e históricos; la tradición siempre está presente, aun cuando no es explícitamente apremiante, y la creación y la sanción de las significaciones son siempre sociales, incluso cuanto éstas, como en el caso de la cultura propiamente dicha, no están formalmente instituidas.

IV

Son los caracteres esenciales de este campo los que se alteran en el momento de la instauración de la sociedad democrática. Se lo puede comprobar en el caso de la Grecia antigua, del que no hablaré, así como en el de la Europa moderna.

Consideremos la fase propiamente moderna del mundo occidental, a partir de las grandes revoluciones de fin del siglo

XVIII, democráticas y de hecho descristianizadoras, hasta alrededor de 1950, fecha aproximada a partir de la cual creo comprobar la existencia de una situación nueva. ¿Cuál es el campo de significaciones que sustenta la creación cultural sorprendente que tiene lugar durante ese siglo y medio? Responder a esta pregunta exigiría, por cierto, una inmensa investigación histórico-social, la cual no es pertinente realizar aquí. Me limitaré a hacer algunos señalamientos, que se refieren esencialmente al aspecto subjetivo, la traducción personal de estas significaciones nuevas.

Del lado del creador, sin duda, se puede hablar de una sensación intensa de libertad y de una ebriedad lúcida que la acompaña. Ebriedad de la exploración de nuevas formas, de la libertad de crearlas. Estas formas nuevas, de aquí en más, son buscadas explícitamente en sí mismas; no surgen por exceso como en todos los períodos anteriores. Pero esta libertad queda ligada a un objeto; es búsqueda e instauración de un sentido en la forma, o mejor dicho, búsqueda explícita de una forma que pueda traer consigo un sentido nuevo. Ciertamente, hay un retorno del *kleos* y del *kudos* antiguos, de la gloria y el renombre. Pero Proust ya ha dicho qué es: el acto mismo nos modifica bastante profundamente como para que ya no le demos importancia a sus móviles, como el artista «que se puso a trabajar para la gloria y en el momento mismo se desprendió del deseo de gloria[4]». La actualización de la libertad es aquí la libertad de la creación de normas, creación ejemplar (como dice Kant en la *Crítica del juicio*), y, por ello, está destinada a durar. Es, por excelencia, el caso del arte moderno (en el sentido del período designado más arriba), que explora y crea formas en el sentido fuerte. Por esta vía, aun cuando haya sido aceptado con dificultad por sus destinatarios, y aun cuando no corresponda al «gusto popular», es democrático, es decir liberador. Y es democrático en tanto y en cuanto que sus representantes pueden ser políticamente reaccionarios, como lo fueron Chateaubriand, Balzac, Dostoïevski, Degas y tantos otros.

[4] *La Pleiade*, III, 575-576.

Pero, sobre todo, queda ligado a un objeto. Si bien dejó de ser religioso, el arte moderno es «filosófico», es exploración de capas siempre nuevas de lo físico y de lo social, de lo visible y de lo audible, para, en y por esta exploración, y a su modo único, dar forma al Caos. Esto no quiere decir que es filosofía; sino que no puede ser más que cuestionando el sentido cada vez establecido y creando otras formas a partir de él. Podemos recordar aquí que éste es el tema de la larga meditación que constituye *El tiempo reencontrado*, donde finalmente Proust se propone como objeto «encontrar la esencia de las cosas».

Aquí, una vez más, Kant había visto la cuestión, aunque la disfrazó, cuando decía que la obra de arte es una «presentación en la intuición de las Ideas de la Razón». Pues, lo que el arte presenta, no son las Ideas de la Razón, sino el Caos, el Abismo, el Sin Fondo, y es a lo que da forma. Y por esta presentación, es una ventana abierta al Caos, suprime la seguridad, tranquilamente estúpida, de nuestra vida cotidiana, nos recuerda que vivimos siempre al borde del Abismo, lo cual es el principal saber de un ser autónomo, que no le impide vivir, como, citando una vez más a Proust, «el artista ateo... [quien] se cree obligado a reanudar cien veces una obra por la que suscitará una admiración que le importará poco a su cuerpo carcomido por los gusanos, como el lienzo de pared amarillo que pintara con tanta maestría y refinamiento un artista por siempre desconocido, apenas identificado por el nombre de Ver Meer[5]».

El público por su lado participa «por delegación», en forma vicariada, por intermedio del artista, de esta libertad. Sobre todo, es tomado por el sentido nuevo de la obra, y no puede estarlo sino porque, a pesar de las inercias, retrasos, resistencias y reacciones, es un público, en sí mismo, creador. La recepción de una nueva gran obra nunca es ni puede ser una simple aceptación pasiva, siempre es una recreación. Y los públicos occidentales, desde fines del siglo XVIII hasta mediados del siglo XX, fueron pueblos auténticamente creadores. En otras palabras, la libertad del creador y sus productos están, en sí mismos, socialmente investidos.

[5] *Ídem*, 188.

V

¿Seguimos viviendo esta situación? Es una pregunta arriesgada, peligrosa, a la cual no trataré sin embargo de sustraerme.

Pienso que, a pesar de las apariencias, la ruptura de la clausura del sentido instaurada por los grandes movimientos democráticos está en peligro de recubrimiento[6]. En el plano del funcionamiento social real, el «poder del pueblo» sirve de pantalla al poder del dinero, de la tecnociencia, de la burocracia de los partidos y del Estado, de los medios masivos de comunicación. En el plano de los individuos, una nueva clausura se está estableciendo, tomando la forma de un conformismo generalizado[7]. Creo que vivimos la fase más conformista de la historia moderna. Se afirma: cada individuo es «libre», pero, de hecho, todos reciben pasivamente el *único* sentido que la institución y el campo sociales les proponen y les imponen: el teleconsumo, hecho de consumo, de televisión, de consumo simulado *vía* televisión.

Me detendré brevemente en el tema del «placer» del teleconsumidor contemporáneo. En oposición al del espectador, auditor o lector de una obra de arte, este placer no comporta más que un mínimo de sublimación: es satisfacción vicariante de las pulsiones por un avatar del voyeurismo, «placer de órgano» bidimensional, acompañado de un máximo de pasividad. Que lo que presenta la televisión sea en sí mismo «bello» o «feo», es recibido en la pasividad, la inercia y el conformismo. Si leo una gran novela como si fuera una novela policial de calidad mediocre, recorriendo las páginas en diagonal para ver «cómo va a terminar», al finalizar la noche tendré dolor de cabeza. Si la leo como una gran novela, atento al tiempo propio de las frases y de la narración, estaré en una extraña y múltiple actividad psíquica y mental que me estimula sin cansarme.

[6]He escrito mucho sobre este tema desde 1959. Por ejemplo, «El movimiento revolucionario bajo el capitalismo moderno», *Socialismo o Barbarie*, nº 31-33, diciembre de 1961; retomado en *Capitalismo moderno y Revolución*, París, 10/18, 1979, vol. 2. — «La crisis de las sociedades occidentales», retomado aquí.

[7]Véase «La época del conformismo generalizado», conferencia pronunciada en la Boston University, setiembre de 1989; retomado en *El Mundo fragmentado, op.cit.*

Se ha proclamado el triunfo de la democracia como el triunfo del «individualismo». Pero este «individualismo» no es y no puede ser forma vacía en la cual los individuos «hacen lo que quieren», como tampoco la «democracia» puede ser simplemente procedimental. Los «procedimientos democráticos» están cada vez colmados por el carácter oligárquico de la estructura social contemporánea, como la forma «individualista» es colmada por el imaginario social dominante, imaginario capitalista de la expansión ilimitada de la producción y del consumo.

En el plano de la creación cultural, en el cual ciertamente los juicios son los más inciertos y los más incuestionables, es imposible subestimar el avance del eclectisismo, del collage, del sincretismo invertebrado, y, sobre todo, la pérdida del *objeto* y la pérdida del *sentido*, yendo a la par del abandono de la búsqueda de la forma, la forma que siempre es infinitamente más que forma ya que, como decía Hugo, es el fondo que asciende a la superficie.

Se están realizando las profecías más pesimistas: desde Tocqueville y la «mediocridad» del individuo «democrático», pasando por Nietzsche y el nihilismo («¿Qué significa el nihilismo? Que los valores superiores se desvalorizan. Falta una meta; falta la respuesta a la pregunta '¿para qué?'[8]») hasta Spengler y Heidegger y los que vinieron después. Están siendo teorizadas en un conformismo autocomplaciente tan arrogante como estúpido por el «post-modernismo».

Si estas comprobaciones son, aunque más no fuera parcialmente exactas, la cultura en una sociedad democrática *de estas características* se expone a los más grandes peligros, ciertamente no en su forma erudita, museística o turística, sino en su esencia creadora. Y, formando la sociedad un todo, ciertamente fragmentado, ciertamente hipercomplejo, ciertamente enigmático, al igual que la evolución actual de la cultura no está sin relación con la inercia y la pasividad social y política que caracterizan

[8] *Wille zur Macht*, § 2. Cf. también *ibid.*, § 12: «Una meta *[Ziel]* siempre es un sentido *[Sinn]*».

a nuestro mundo, al igual que el renacimiento de su vitalidad, si debe tener lugar, será indisociable de un nuevo gran movimiento histórico-social, que reactivará la democracia y le dará a la vez la forma y los contenidos que el proyecto de autonomía exige.

Lo que nos perturba es la imposibilidad de imaginar concretamente el contenido de semejante creación —mientras que es ahí precisamente donde reside lo propio de una creación. Clístenes y sus compañeros no podían ni debían «prever» la tragedia y el Partenón, como tampoco los Constituyentes o los Padres fundadores habrían imaginado a Stendhal, Balzac, Flaubert, Rimbaud, Manet, Proust o Poe, Melville, Whitman y Faulkner.

La filosofía nos muestra que sería absurdo creer que alguna vez agotaremos lo pensable, lo factible, lo formable, así como también sería absurdo poner límites al poder de formación que siempre yace en la imaginación psíquica y en el imaginario colectivo histórico-social. Pero ella no nos impide comprobar que la humanidad atravesó períodos de debilitamiento y letargo, tanto más insidiosos cuanto que fueron acompañados por lo que se ha dado en llamar un «bienestar material».

En la medida en que, mucho o poco, esto dependa de aquellos que tienen una relación directa y activa con la cultura, si su trabajo sigue siendo fiel a la libertad y a la responsabilidad, entonces, ellos podrán contribuir a que esta fase de letargo sea lo más corta posible.

Capítulo XIII

La miseria de la Ética*

El reciente «retorno de la ética» y sus condiciones

Desde hace casi dos siglos —prácticamente desde Kant—, la ética parecía convertirse en una disciplina cada vez más académica, pariente pobre de la filosofía o materia de catecismo religioso. Aunque ciertamente hubo, por ejemplo, *Las dos fuentes de la moral y de la religión* de Bergson o *El formalismo en la ética y la teoría de los valores substantivos* de Max Scheler, a excepción de estas obras y de alguna otra, los autores más importantes del siglo XX —Husserl, Heidegger, Whitehead— prácticamente no hablaron de ética, como tampoco de política. Pero, desde hace unos veinte años, estamos en presencia de un retorno aparentemente ofensivo de un discurso que se reclama ético. Por lo pronto, el término discurso es excesivo. En el peor de los casos, la palabra ética se utiliza como un eslogan y en el mejor no indica más que un malestar y una interrogación.

¿Cómo se explica este cambio? Las razones son, sin duda, múltiples y complejas. Me parece que tres de ellas se imponen a primera vista.

En primer lugar, hay una particularidad en la historia de los siglos XIX y XX: son los primeros de la historia que pueden calificarse de siglos de la política. Napoleón, referido por Hegel: en los tiempos modernos la política ocupa el lugar del *fatum* antiguo. La era abierta por las revoluciones americana y francesa (y previamente por las Luces), continuada durante el siglo XIX por el movimiento democrático y el movimiento obrero —una era que parece concluida con la pulverización de la

*Publicado en *Lettre internationale*, nº 37, verano de 1993.

ideología marxista-leninista y el derrumbe de los regímenes totalitarios que a ella invocaban— es la era que, más que cualquier otro período de la historia humana, parece haber confiado a la política un papel central en la solución de los problemas humanos y causando a la vez, para bien y a veces para mal, una participación masiva de los pueblos en las actividades políticas. Contragolpe: la bancarrota fraudulenta del comunismo, sí, pero también la creciente decepción de la población ante la manifiesta impotencia del liberalismo conservador, la privatización de los individuos en una sociedad cada vez más burocratizada, librada a los supermercados y a los medios masivos de comunicación, la corrupción y/o la nulidad de los políticos profesionales y por último, la desaparición de un horizonte histórico, social, colectivo, político, hace tiempo que ya han desprestigiado el nombre mismo de la política, convertido en sinónimo de demagogia, trenza, maniobra, cínico afán de poder por todos los medios. En tanto que para Marx, por ejemplo, el combate colectivo de transformación de la sociedad parecía englobarlo todo (una posición claramente expresada y racionalizada por Trotsky en *Su moral y la nuestra*), la monstruosidad de los regímenes comunistas empujó a mucha gente, y entre ellos alguno de los mejores, a rechazar toda visión y perspectiva globales de la sociedad (posición, en último análisis, simplemente incoherente) y a buscar en las respectivas conciencias individuales (o en principios trascendentales) las normas que puedan animar y orientar la resistencia a dichos regímenes.

En segundo lugar, hay otra gran actividad masiva, también producto original de esta fase de la historia de la humanidad que ha evidenciado un desarrollo sin precedentes y que ha pretendido rivalizar con la política como depositaria de soluciones universales para los problemas de la humanidad: la ciencia o, más exactamente, la tecnociencia, también deja de parecer incuestionable a partir de un cierto momento. No es que el hombre moderno se haya desembarazado completamente de su creencia mágico-religiosa en «la ciencia», pero desde las

bombas de Hiroshima y Nagasaki y la contrición de Oppenheimer, pasando por la progresiva destrucción del medio ambiente hasta alcanzar la procreación asistida y las manipulaciones genéticas, crece constantemente el número de aquellos que dudan de la innata benevolencia de los descubrimientos científicos y de sus aplicaciones. De ahí esa aparente respuesta a los interrogantes surgidos, mediante la creación de «comités de ética» y de cátedras de bioética en las universidades.

Por último, inútil es insistir en ello, la crisis general de las sociedades occidentales, una crisis de «valores» y más profundamente, una crisis de lo que yo denomino significaciones imaginarias sociales, esas significaciones que son el factor de cohesión de la sociedad y en cuya crisis hay que incluir la bien llamada «crisis de la filosofía» (la «clausura de la metafísica greco-occidental», onto-teo-logo-falo-céntrica, proclamada por Heidegger y otros) conduce a reacciones tendientes a revivir o a replantear éticas tradicionales, como por ejemplo McIntyre (*After Virtue*, una ética «neo-aristoteliana»), Habermas y su «ética de la comunicación» o Rawls con su teoría cuasi-kantiana de la justicia. En todos estos casos se manifiesta un rechazo, si no a todo lo político, sí a la gran política y al intento de derivar de una ética, definida de una u otra manera, los criterios capaces de orientar, si no la acción en general, al menos los actos y comportamientos singulares. Es imposible no ver el parentesco de ese giro con el repliegue a la esfera de lo «privado» que caracteriza la época y la ideología «individualista». Tampoco es posible, si nos queda alguna memoria histórica, evitar el paralelo con el giro hacia el hombre privado y el florecimiento de filosofías centradas en su conducta de hace 23 siglos, después de la decadencia de la *polis* democrática griega, justamente comprobado por Hegel (*Lecciones sobre la filosofía de la historia*). Volveré sobre este tema más adelante.

Incoherencias y desconocimientos

Destaquemos en seguida lo que me parece elementalmente incoherente en estas actitudes, al menos cuando pretenden ser

otra cosa y más que una reacción visceral ante las monstruosidades del totalitarismo y de su tentativa de subordinarlo todo a una seudo-política, burdo camuflaje de una manía de dominación ilimitada. Dichas reacciones olvidan o encubren una evidencia fundamental: todos nuestros actos encuentran su condición de posibilidad efectiva, tanto en lo que se refiere a su materialidad como a su significación, en el hecho de que somos seres sociales que viven en un mundo social, que es lo que es por estar constituido así y no de otra manera. No somos «individuos» flotando libremente por encima de la sociedad y de la historia, dotados de una capacidad para decidir soberanamente, desde el absoluto, qué hacer, cómo hacerlo y cual será el significado de esos actos. Ciertamente, tampoco estamos determinados por nuestro entorno o situación pero estamos infinitamente más condicionados de lo que quisiéramos admitir y, sobre todo como individuos, no elegimos las preguntas a que tendremos que responder, ni los términos en que se formularán, y menos aún, el sentido último de nuestra respuesta una vez dada. Las consecuencias de nuestros actos son lanzadas al engranaje histórico-social, se nos escapan y entonces no podemos ignorar este proceso.

No hay determinación de nuestros actos pero sí condiciones. Y éstas de ningún modo son «externas». ¿Kant habría sido el mismo si hubiera nacido en Burgos y no en Kõnigsberg? De esas condiciones, muchísimas nos escapan y se nos escaparán para siempre. Nadie podrá elegir jamás el lugar y la época de su nacimiento o la situación y el carácter de sus padres. Pero, otra parte depende de nosotros y esa parte puede, en principio, ser puesta en cuestión y, llegado el caso, transformada. Es la que se refiere a las instituciones explícitas de la sociedad. En ese sentido, la verdadera política no es más que la actividad que, partiendo de una interrogación de la forma y contenidos deseables de esas instituciones, adopta como objetivo la puesta en marcha de instituciones que consideramos mejores, especialmente las que permiten y favorecen la autonomía humana.

Si se observa claramente esto, se ve que la política se

superpone a la ética, lo que no quiere decir que la suprima. Aristóteles tenía razón al decir que es la más arquitectónica de las ciencias relativas al ser humano, (*Ética para Nicómaco*). Insistamos en una imagen: si la casa está mal construida, todo esfuerzo por vivir bien en ella será en el mejor de los casos un arreglo poco satisfactorio. Detengámonos también en el nombre correcto de las cosas. Cuando disidentes heroicos como Bukovski, Solzhenitsin, Sájarov, Havel, Konrad, Michnik, Kuron, Geremek y tantos otros se oponían al totalitarismo comunista, cualesquiera que hubiesen podido ser sus motivaciones profundas —éticas, religiosas, etc.— o la manera de justificar sus acciones a sí mismos y hacían propuestas para reemplazar al sistema existente, lo que evidentemente hacían era política (aunque dijeran lo contrario). Ellos consideraban absolutamente malas no solamente las actuaciones de los comunistas, sino el régimen que éstos habían instaurado y que permitía esas actuaciones. Pensaban que otro régimen (quizás, en ese caso, casi cualquier otro régimen) sería mejor y que, en cualquier caso, la destrucción del régimen instalado era la precondición necesaria para toda discusión acerca de un régimen mejor y de su gestación. Su acción pública, éticamente motivada y sin duda válida, al atacar las instituciones como tales, trascendía la ética y se convertía *ipso facto* en política.

Ejemplos: la bioética, la mentira

Voy a ilustrar, con dos ejemplos actuales, ese lugar soberano de la política correctamente concebida dentro del quehacer humano.

Los periódicos están plagados de debates y de información sobre la bioética. Se establecen comités y se emiten recomendaciones sorprendentes por su modestia casi irrisoria ante la enormidad de los problemas que están en juego. De esta manera, se discute sobre la procreación asistida; sobre si el esperma de un donante desconocido o de un marido muerto puede ser utilizado y bajo qué condiciones; si una «madre portadora»

puede realmente alquilar su útero, etc. Se discute también sobre la eutanasia, sobre si mantener o no con vida a personas que se hallan en estado irreversible de coma o simplemente en fase terminal de una enfermedad dolorosa. Todo eso está muy bien. En cambio, nadie formula la pregunta de si es ético, o simplemente decente, que en Francia se gasten fondos públicos (si fueran privados, sería lo mismo) —decenas de miles de francos en una sola procreación asistida, conociendo el estado lamentable de los servicios sanitarios y médicos elementales o incluso la situación alimentaria de los países donde viven cinco sextos de toda la población mundial. El deseo del Sr. y la Sra. Dupont de tener «su» propio hijo (aunque no sea «suyo» más que en un cincuenta por ciento), ¿tiene mayor peso éticamente que la supervivencia de decenas de niños de los países pobres que estaría asegurada con esas sumas? La universalidad de los principios éticos, ¿es sólo universal por encima de un nivel determinado de producto bruto interno per capita? ¿No será que en vez de bioética lo que en realidad necesitamos es una *biopolítica*? Algunos retrocederán con espanto ante la idea o el término. Inconsciencia o hipocresía. Porque actualmente tenemos, queramos o no, una biopolítica que no da a conocer su nombre y que condena a muerte de manera constante, tácita, incluso en los países ricos, a centenares de personas por razones «económicas», es decir, políticas, porque evidentemente la distribución y la atribución de recursos en una sociedad son cuestiones políticas por excelencia. No hablo ni siquiera de la disparidad de calidad de tratamiento que reciben ricos y pobres, sino del hecho conocido y comprobado de que, por ejemplo, debido a la escasez de aparatos de diálisis renal, los médicos deben elegir qué enfermos serán sus beneficiarios y cuáles no. Los criterios empleados son sin duda humanos y razonables pero todas las éticas dicen: «¡No matarás!», ¿no es cierto? También, de manera tácita, condenamos a muerte todos los meses, simplemente por vivir como vivimos, a decenas de miles de personas en los países pobres. Otro ejemplo es el de la mentira. Solzhenitsin, en el *Archipiélago* y demás obras, Havel y

muchos otros, con toda la razón insistieron en el papel fundamental de la mentira como instrumento de gobierno de los regímenes totalitarios, pero también con la complicidad tácita y general de la población, elemento indispensable para que la mentira pueda cumplir con su papel. Pero quienes quieran que la denuncia de la mentira derive de principios puramente éticos deben atribuirle un carácter absoluto a la norma «no mentiras jamás». Sin embargo, está claro que considerar que esa norma no es política sino ética conduce a extremos absurdos. Si la KGB me interroga sobre la identidad de otros disidentes o sobre el escondite del manuscrito de *El archipiélago Gulag* me vería forzado a decir la verdad. Lo trivial del ejemplo no impide sacar una conclusión importante. El dilema de cuándo debo decir la verdad y cuándo debo ocultarla no deriva solamente de un juicio ético, sino también político, dado que los efectos de mi respuesta no sólo conciernen a mi persona, a mi conciencia, a mi moralidad o incluso a la vida de otras personas con nombre y apellido, sino que afectan directamente a la esfera pública en sí misma y al destino de una colectividad anónima, lo que es la definición misma de la política.)

Insuficiencia radical de las éticas tradicionales, filosóficas o religiosas

Otra conclusión, no menos importante, puede derivarse de estos ejemplos. Ninguna norma abstracta, ningún mandamiento universal de contenido concreto puede librarnos de la carga ni de la responsabilidad de nuestros actos. Volviendo a citar a Aristóteles, el acto está siempre necesariamente ubicado en lo particular y no en lo universal y, por lo tanto, nos exige el ejercicio de la *frónesis*, un término mal traducido por los latinos como *prudentia*, prudencia. La *frónesis* consiste en la capacidad de juzgar en los casos en que no hay reglas mecánicas u objetivables que secunden al juicio. Ahora bien, todas las morales religiosas que conozco y casi todas la morales filosóficas violan esta exigencia, ignorando el hecho de que ninguna

regla ética, puede aplicarse fuera de circunstancias particulares. Luego, la misma regla deriva de una *frónesis* que posibilita su transgresión. Las morales tradicionales, filosóficas o religiosas, son morales felices. Pretenden saber dónde está el bien y el mal y su único problema es el del hombre interior: conocemos o debemos conocer el bien y el mal pero no siempre «podemos» desear el bien o lo deseamos por «razones equivocadas» (Kant). Pero, por cierto, el hecho abrumador de la vida humana es que ante circunstancias dadas la distinción entre el bien y mal parece ensombrecida, o el bien es imposible de alcanzar sin sacrificar otros bienes. Escojamos otro ejemplo trivial: hay casos en que es preciso matar a alguien para salvar a varias personas. El mandamiento ético reza: «No matarás». No dice: no matarás a menos que... Dice: no matarás y *punto*. Es, por su propia naturaleza, absoluto. Puede alegarse asimismo —cosa que yo también haría en principio— que no debe hacerse una contabilidad de vidas humanas. ¿Cómo es posible afirmar que quien salva cincuenta personas sacrificando cuarenta y nueve está del lado del bien? No obstante, existen situaciones que fuerzan a tomar decisiones de este tipo.

Esta debilidad fatal vuelve a manifestarse en una de las filosofías más elevadas y rigurosas que existen, la filosofía práctica de Kant (*Funtamentos de la Metafísica de la Ética, Crítica de la Razón Práctica).* Bien conocido es el principio central de la ética kantiana: *actúa de tal manera que la máxima de tu acción pueda convertirse en ley universal.* Conocidas también son las críticas que ya Hegel formuló a su formalismo. Pero lo más importante a resaltar es que el principio nos deja sin recursos, precisamente en los casos más difíciles y por ende, los más importantes. Uno de sus aspectos es irrecusable: no la universalidad sino la *exigencia* de una universalidad posible. Vale decir: debo actuar de manera tal que pueda dar cuenta y razón de mi acto, que me sea posible defenderlo razonablemente *erga omnes,* ante todos. Pero no puede hablarse aquí de ley universal. Dado que toda acción es particular, la universalidad no puede significar aquí más que lo siguiente: toda otra persona, bajo la misma circunstancia, debería actuar igual. Pero,

agregada esta precisión, el enunciado carece de interés para los asuntos triviales (los únicos en que la expresión «bajo las mismas circunstancias» conserva algún sentido) y queda vacío en las grandes cuestiones, precisamente aquellas que están marcadas por la singularidad de las circunstancias. En este último caso el principio simplemente significa: en mi lugar, harías lo mismo. Pero en ese lugar no estarás jamás. (Kant intentó demostrar que la violación de su principio llevaría a contradicciones, pero en esa ocasión su razonamiento es falaz.)

Esto nos conduce a la segunda debilidad fatal de las éticas tradicionales, que suele expresarse en la afirmación de que sólo se trata, al fin y al cabo, de éticas, una afirmación obviamente paradójica. Filósofos y teólogos discuten a lo largo de decenas de páginas, armados de una sutileza exquisita, y callan cuidadosamente (o remiten a otros volúmenes) cuando se trata de los asuntos realmente importantes. Evidentemente, resulta que estos asuntos tienen siempre una dimensión política a la que tácitamente se le reconoce la primacía sobre la dimensión ética. Retomemos el caso más simple y más flagrante: el homicidio. Ninguna prescripción ética parece más evidente que el «no matarás». A la vez, ninguna ha sido y sigue siendo tan constante, cínica y oficialmente transgredida. El mismo Kant discute en detalle una cuestión tan dramática como la restitución o no de un depósito de dinero realizado secreta y confidencialmente, pero no dedica ni una palabra en la *Crítica de la Razón Práctica* al homicidio oficializado. Es criminal matar a una persona, pero la ética de la *Crítica*... ignora el asesinato (decenas y centenares de miles de personas) cometidos por las guerras. Que yo sepa no hubo una sola guerra entre naciones cristianas en que las armas de los beligerantes no hayan sido bendecidas por sus respectivas Iglesias. La razón de Estado es infinitamente más fuerte que la razón práctica y que los Diez Mandamientos.

Un examen de la historia

¿Cómo explicar ese fantástico hiato, ese abismo entre lo «privado» y lo «público», entre ética y política, el abandono de lo

decisivo a favor lo trivial, la suspensión de la discusión razonable y la dimisión del espíritu crítico ante las puertas del poder, eso que bien debe llamarse la *duplicidad institucionalizada* de nuestras sociedades?

Para comenzar a elucidar esta cuestión habría que hacer un repaso de toda la historia de la humanidad, la persistencia del «estado de naturaleza», es decir, la guerra de todos contra todos y el reino de la fuerza bruta entre colectividades o, por lo menos, la historia de nuestra civilización greco-occidental y hebraico-cristiana. Una empresa imposible incluso si la redujéramos a la historia de las ideas, mutilándola así hasta lo irrisorio. Habría que componer una historia del imaginario social, quizás en el plano más enigmático de todos: la instauración por parte de cada colectividad en su oposición, hasta ahora aparentemente casi insuperable, al «nosotros» de los otros, la diferencia entre la ley (por más criticable que sea) que regula nuestras relaciones y la no-ley que prácticamente impera en nuestras relaciones con el «exterior». El cristianismo o el Islam no hicieron variar nada, ya que sus historias están plagadas de guerras, incluida esa nueva categoría de guerras que ellos mismos inventaron, aún más crueles que las otras, las guerras de religión. Recordemos solamente, para remontarnos un poco en el tiempo, que Jehová entrega los Diez Mandamientos (incluyendo el «no matarás») a Moisés en el desierto, pero cuando los hebreos entran en Palestina —tierra que les había prometido— exterminan con su consentimiento a todos los pueblos no judíos que habitaban el país. Pero los hebreos tienen al menos el mérito de que una vez completada la conquista se establecen allí y dejan a los demás en paz. No así los cristianos y musulmanes. Para éstos es imperativo convertir a los infieles a hierro, sangre y fuego. No es posible ofrecer aquí más que algunos puntos, rapsódicos y sueltos, de referencia.

En el «verdadero» mundo griego, es decir, hasta el fin del siglo V, no hay una oposición de principio entre lo «privado» y lo «público», aunque estén bien diferenciados, ni entre ética y política. Hegel ya lo había percibido. En ese mundo no se puede hablar de duplicidad, institucionalizada o no: las

relaciones están dominadas por una franqueza brutal. Contrariamente a las estupideces en boga por lo menos desde Fustel de Coulanges, el individuo no es «resorbido» por la colectividad de la ciudad griega clásica y democrática, sino que la jerarquía de valores es clara y unívoca. Las virtudes supremas del hombre son las cívicas o políticas. Incluso las virtudes religiosas o de piedad están subordinadas a ellas. La historia de Herodoto acerca de los hombres más felices evocados por Solón ante Creso, sitúa en primer lugar a Telos el ateniense, caído en defensa de su ciudad y en segundo lugar a Cleobis y Bitón, los hijos de la sacerdotisa de Argos, muertos por los dioses durante el sueño a continuación de un acto de gran piedad religiosa (y filial). Es cierto que la *Antígona* de Sófocles escenifica una oposición extrema entre Antígona y Creonte pero, contrariamente a las interpretaciones populares, no se trata de una oposición entre lo «privado» o la piedad y lo «público» o político. Obedecer las leyes divinas *también* es una ley de la ciudad, obedecer las leyes de la ciudad *también* es una prescripción divina. Ambos personajes erran porque cada uno de ellos se encierra en sus razones ignorando las que asisten al otro; ambos merecen lo que el hijo de Creonte dice a su padre: tu error es aspirar al *monos fronein*, detentar el monopolio de la verdad (véase mi texto «La *polis* griega y la creación de la democracia», en *Dominios del Hombre, op.cit.*). Eso es precisamente lo que en general todavía escapa a la comprensión de los modernos para quienes, digan lo que digan, la comunidad política conserva un carácter de elemento «exterior» a la humanidad del hombre. La oposición no comienza a manifestarse hasta la derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso y la decadencia de la ciudad griega. Pero incluso Sófocles continúa reconociendo la primacía del principio político como lo muestra la Prosopopeya de las Leyes en *Critón*.

El clivaje comienza con Platón en los hechos, pero no en la teoría. En los hechos, en la medida en que Platón no deja de condenar la ciudad efectiva. No así en la teoría (*La República*) en la cual intenta reconciliar el principio político con el ético; lo que no hace con jerarquizaciones de un tipo u otro, sino

confundiendo ontológicamente ambas dimensiones. Postula un «alma substancial» pero sus virtudes son las mismas que las virtudes de un buen régimen de la ciudad. Tanto en un caso como en el otro, la virtud y el buen orden establecen la relación correcta entre las partes del alma o las de la ciudad —es la definición misma que da de la justicia—, una relación situada siempre bajo la hegemonía de la parte más digna y superior, la parte pensante del alma y la de los filósofos de la ciudad.

Aristóteles se aparta, con toda razón, de esa asimilación del alma y la ciudad. A pesar de que también para él la virtud cardinal es esencialmente política, a saber, la justicia (*Ética para Nicómano*, libro V), y que la mayoría de las virtudes que examina tienen que ver con las relaciones del individuo con los otros, no establece identidad o analogía entre lo individual y lo colectivo. Pero es característico de la época en que reflexiona y escribe Aristóteles, —una época de crisis y de inminente disolución del mundo de la *polis*—, que a la pregunta, que es el primero en formular, de si es lo mismo ser un hombre bueno que un buen ciudadano no encuentre una respuesta categórica. Aristóteles vacila entre la idea clásica de que la política es la ocupación más elevada y la más digna, la más arquitectónica, y la idea, que anuncia los tiempos futuros, de que el bien soberano para los humanos es la contemplación, el *bios teorétikos*, único recurso para alcanzar nuestra finalidad natural, nuestro *telos*: «comportarse en lo posible como inmortales». Comportarse, entonces, como un dios de Aristóteles es pensamiento puro que se piensa a sí mismo, incapaz de ocuparse del mundo —objeto indigno para él— sin rebajarse. La actividad contemplativa es la única que se acerca al ideal de la autarquía. Ciertamente, la vida contemplativa, en tanto humana, presupone la ciudad. Pero, en ese encadenamiento, la ciudad surge como instrumento de realización de la vida contemplativa.

Con la aparición de los cínicos, los epicúreos y los estoicos, la retirada hacia la esfera de lo privado es estrepitosa. Especialmente entre los estoicos y su fatalismo determinista, no puede hablarse de política, y la ética se reduce a una actitud interior que es lo único que «depende de nosotros». Se trata del famoso

ta eph'hemin, una expresión tomada de Aristóteles (que evidentemente le atribuye un sentido completamente diferente, ya que Aristóteles admite una libertad humana que nos convierte en «el principio de lo que acontecerá»). Dado que la evolución de los acontecimientos «reales» es determinada y fatal, no nos queda otra alternativa que adherirnos o no a lo que, de todas formas, tendrá que suceder. Bastará que cumplamos correctamente el papel que el orden cósmico, también llamado providencia, nos asigna en el teatro del mundo, sea el del esclavo (Epícteto) o el del emperador (Marco Aurelio).

Y así llegamos al cristianismo, un tema inmenso que sólo podremos rozar. Antes que nada, es imprescindible distinguir, e incluso oponer, el primer cristianismo del instituido a partir del siglo IV.

Desde la perspectiva que nos interesa, el primer cristianismo (el de los Evangelios y de las Epístolas de Pablo) está directamente afiliado al estoicismo. Para ese cristianismo no se trata en absoluto de mezclarse en el orden de este mundo. «Dad al César lo que es del César» dice Cristo; «Todo poder proviene de Dios» dice Pablo (*Epístola a los Romanos*). Éstas son frases que firmaría cualquier estoico. Pero hay más que esa afiliación: la acosmicidad cristiana es absoluta. Si uno realmente quiere ser cristiano está meridianamente claro lo que debe hacer: vender las posesiones, distribuirlo todo entre los pobres, abandonar a padre y madre y seguir a Cristo. No hay lugar para otra interpretación, está escrito sobre blanco: «que vuestra palabra sea sí sí o no no, lo agregado (la interpretación) viene del Maligno». En este sentido casi no se conocen cristianos —salvo los que se han entregado a la vida de ermitaños, es decir, acósmica— . Pero incluso para ellos conviene hacer un apartado. ¿Cuántos monjes (y órdenes monásticas) ha habido que no se preocupan por el futuro? No obstante está escrito: «Observad a los pájaros del cielo que no siembran ni cosechan, sino que son alimentados por nuestro Padre celestial». (Lo mismo en el *Pater Noster*, las palabras de Cristo no son «danos nuestro pan *cotidiano*», sino «danos nuestro pan *hoy*»). Está claro que sobre estas bases no existe ni puede existir sociedad. A la vez, todo

esto está dirigido al hombre interior, sólo que, contrariamente al estoicismo, el mandamiento fuerte ya no se refiere a la *ataraxia*, la impasibilidad y el rechazo a adherirse a todo aquello que en nosotros mismos pueda significar una mala inclinación (siendo ese rechazo o esa adhesión, una vez más, lo único que está en nuestro poder). La doble prescripción aquí es radicalmente diferente. Por una parte, la intención misma, la inclinación, debe ser pura (un tema que perdura hasta Kant). Cristo sobre el adulterio (*Mateo*, V, 27-28): «vosotros habéis oído de vuestros mayores que no cometerás adulterio. Pero yo digo, quien mire a la mujer del prójimo con deseo ya ha cometido adulterio en su corazón». No basta no cometer adulterio, no hay que desearlo siquiera (para los estoicos, el deseo, indudablemente no depende de nosotros, de nosotros depende la adhesión a ese deseo) por otra parte, el tema del amor: hay que amar al prójimo como así mismo y, sobre todo, hay que amar a Cristo.

Algunas observaciones críticas respecto a esta primera ética cristiana son inevitables. La pureza de la intención presupone por lo menos que los «objetos» permitidos o prohibidos sean fijos, determinados. ¿Por acción de quién y cómo son efectivamente así?

Por Dios, mediante la revelación de Su voluntad (el Decálogo, por ejemplo). No se debe cometer ni desear el adulterio porque Dios lo ha prohibido. ¿Por qué ha prohibido Dios el adulterio? Ésa es una pregunta prohibida. Por lo tanto la ley moral me ha sido entregada por otro sin que yo pueda plantear interrogante alguno. Esto es lo que ha de denominarse una ética heterónoma.

Luego la prescripción de amar al prójimo como a sí mismo es doblemente paradójica. La idea misma de amar a alguien por obligación contradice lo que entendemos por amor, cualquiera que sea la interpretación que queramos darle al término. Y el hecho de erigir el amor a uno mismo en patrón y regla del amor al prójimo parece una curiosa concesión al egoísmo y a la vez una proposición de una lógica poco satisfactoria (¿cómo analizar una situación en que defendemos a alguien a costa de la propia vida?).

Por último, uno puede preguntarse si una ética que plantea a los seres humanos prescripciones irrealizables —en una palabra, no el control de sus *actos* sino de hecho, la eliminación del deseo, es decir la supresión del inconsciente— y que, por eso mismo tiene necesariamente como efecto su culpabilización perpetua e insalvable, es acaso aceptable y no directa y positivamente *inmoral* (válido igualmente para la ética kantiana). Inducir a los hombres a la conciencia de estar siempre condenados salvo gracia divina (la posición de Agustín, Lutero, Calvino, Jansenio) hubiera debido, lógicamente, sumergirlos en el simple embotamiento.

En cierto sentido, todo esto importa poco porque el cristianismo no tuvo larga vida, como era inevitable. Desde el comienzo del siglo IV, el cristianismo se institucionaliza, se convierte en religión de Estado y, con Teodosio, no sólo en religión oficial sino en religión obligatoria para los habitantes del Imperio. Dicha institucionalización no podía hacerse sin mediar un extraordinario compromiso. La acosmicidad inicial es completamente abandonada (con la excepción parcial de los anacoretas y algunas raras órdenes monásticas), la Iglesia se convierte en una institución con una presencia de gran peso en ese siglo y, durante mucho tiempo, abriga grandes pretensiones respecto al poder temporal (por lo menos hasta descubrirse que la famosa *Donación de Constantino* es una falsificación). En todo caso se constituye en engranaje esencial de los sucesivos órdenes sociales y políticos establecidos. Al prestarse a ello, agrega mucha agua al vino de la ética de los Evangelios. Una vez más recordemos el «no matarás».

Esta herencia, que continúa siendo el fundamento de la civilización occidental a pesar de la secularización, es la separación entre ética y política, entre hombre interior y hombre público. Es verdad, existen bibliotecas enteras de los Padres griegos, latinos y protestantes para explicar cómo y en qué condiciones un rey puede hacer la guerra sin dejar de ser cristiano, etc. No hay razón para embrollarse en esa casuística. Pero la mencionada separación atraviesa toda la historia de la filosofía occidental con raras excepciones (Spinoza, por ejemplo o Hegel,

aunque en el caso de éste último la ética se desvanece delante de la Razón de la Historia y la política se convierte de hecho en adoración de lo Real). Es precisamente esa separación la que deberemos superar.

Será preciso superar las éticas de la heteronomía y para ello, ante todo, las políticas de la heteronomía. Nos hace falta una ética de la autonomía necesariamente articulada a una política de la autonomía. La autonomía no es la libertad cartesiana y aun la sartriana, fulguración sin espesor ni ataduras. La autonomía en el plano individual consiste en el establecimiento de una nueva relación entre uno mismo y el propio inconsciente; no eliminarlo sino lograr filtrar lo que pasa o no de los deseos a los actos y palabras. Tal autonomía individual requiere densas condiciones instituidas. Por lo tanto, necesitamos instituciones de la autonomía, instituciones que a cada uno concedan una autonomía efectiva en calidad de miembros de la colectividad y le permitan desarrollar su autonomía individual. Esto sólo es posible instaurando un régimen verdaderamente democrático y no sólo de palabra. En un régimen de este tipo, participo efectivamente en la instauración de las leyes bajo las cuales vivo. Mi participación sería plena, no a través de «representantes» o referéndums sobre cuestiones de las cuales se me ha hecho imposible conocer los pormenores, sino con conocimiento de causa, de manera que supiera reconocer en las leyes mis propias leyes, incluso cuando no estoy de acuerdo con su contenido, precisamente por haber gozado de la oportunidad de participar en la formación de la opinión común. Una tal autonomía, ya sea en el plano individual como en el colectivo, no nos garantiza, evidentemente, una respuesta automática a todos los asuntos que la existencia humana plantea; aún tendremos que afrontar las condiciones trágicas que caracterizan la vida, el no siempre saber distinguir, ni individual ni colectivamente, dónde campea el bien y dónde el mal. Pero no estamos condenados al mal, como tampoco al bien, porque podemos la mayor parte del tiempo volver atrás, individual y colectivamente, reflexionar sobre nuestros actos, retomarlos, corregirlos, repararlos.

Capítulo XIV

La democracia como procedimiento y como régimen*

El tema mismo de nuestra disertación traduce y expresa la crisis por la que atraviesa actualmente le movimiento democrático. En efecto, la elección de este tema está condicionada por la aparición de una concepción de la «democracia» que hace de ella un simple conjunto de «procedimientos», terminando así con todo el pensamiento político precedente. Éste veía en la democracia un *régimen*, indisociable de una concepción sustantiva de los fines de la institución política y de una visión, y de una aspiración, del tipo de ser humano que le corresponde. Es fácil ver que, cualesquiera que sean los disfraces filosóficos de ésta, una concepción puramente procedimental de la «democracia» halla su origen en la crisis de las significaciones imaginarias que conciernen a las finalidades de la vida colectiva y tiende a disimular esta crisis disociando cualquier discusión relativa a esas finalidades de la «forma del régimen» político, en el límite, incluso, suprimiendo la idea misma de semejantes finalidades. El lazo profundo que une esta concepción con lo que se llama, irrisoriamente, el individualismo contemporáneo, es manifiesto y me referiré a él más adelante. Pero tenemos que comenzar por el principio.

I

Hablar de democracia, es hablar de política. Ahora bien, *la* política no existe en todos lados y siempre; la verdadera política resulta de una creación histórico-social rara y frágil. Lo que existe necesariamente en toda sociedad, es *lo* político: la

* Las ideas de este texto fueron expuestas durante una conferencia en Roma, el 3 de febrero de 1994; luego en la Harvard University de New York, el 25 de abril de 1995.

dimensión —explícita, implícita y a veces casi inasequible—, que tiene que ver con el poder, a saber: la instancia (o las instancias) instituida que puede emitir exhortaciones sancionables y que siempre debe comprender, explícitamente, al menos lo que llamamos poder judicial y poder gubernamental[1]. Puede haber, hubo, y esperamos que haya nuevamente, sociedades sin Estado, es decir sin aparato burocrático jerárquicamente organizado, separado de la sociedad y dominándola. El Estado es una creación histórica que podemos fechar y localizar: Mesopotamia, Este y Sudeste asiáticos, Meso-América precolombina. Una sociedad sin un Estado de tales características es posible, concebible, deseable. Pero una sociedad sin instituciones explícitas de poder es un absurdo, en el cual han caído tanto Marx como el anarquismo.

No existe ser humano extra-social; no existe ni como realidad, ni como ficción coherente de el «individuo» humano como «substancia» a-, extra- o pre-social. No podemos concebir un individuo sin lenguaje, por ejemplo, y no hay lenguaje sino como creación e institución social. Esta creación y esta institución no pueden ser vistas, sin caer en ridículo, como el resultado de una cooperación deliberada de los «individuos», —ni como el resultado de una suma de redes «intersubjetivas»: para que haya inter-subjetividad, es necesario que haya sujetos humanos y la posibilidad de que se comuniquen— dicho en otros términos, seres humanos ya socializados y un lenguaje que no podrían producir ellos mismos como individuos (una o varias: «redes intersubjetivas»), sino que deben recibir de su socialización. La misma consideración es válida para otras mil facetas de lo que llamamos individuo. La «filosofía política» contemporánea —como lo esencial de lo que es considerado ciencia económica— se funda en esta ficción incoherente de un individuo-sustancia, bien definido en sus determinaciones esenciales fuera o antes de la existencia de cualquier sociedad: en este absurdo es donde se basan la idea de la democracia como simple

[1] Ver mi texto «Poder, política, autonomía» (1988), retomado en *El Mundo fragmentado*, Altamira, 1993.

«procedimiento» tanto como el pseudo-«individualismo» contemporáneo. Pero, fuera de la sociedad, el ser humano no es ni bruto ni Dios (Aristóteles), simplemente no es, no puede existir ni físicamente ni sobre todo psíquicamente. El *hopeful and dreadful monster* que es el recién nacido humano, radicalmente inepto para la vida, debe ser humanizado, y esta humanización es su socialización, tarea de la sociedad mediatizado e instrumentado por el entorno inmediato del *infans*. El ser-sociedad de la sociedad son las instituciones y las significaciones imaginarias sociales que esas instituciones encarnan y hacen existir en la efectividad social. Son esas significaciones las que dan un sentido —sentido imaginario, en la acepción profunda del término, a saber: creación espontánea e inmotivada de la humanidad— a la vida, a la actividad, a las elecciones, a la muerte de los humanos así como al mundo que ellas crean y en el cual los humanos deben vivir y morir. La polaridad no es entre el individuo y la sociedad —pues el individuo, es de la sociedad, un fragmento al mismo tiempo que una miniatura, o más aún, una suerte de holograma del mundo social—, sino entre psique y sociedad. La psyche debe ser, mal o bien, domada, debe aceptar una «realidad» que para comenzar, y en cierto sentido hasta el final, le resulta radicalmente heterogénea y ajena. Esta «realidad» y su aceptación son la obra de la institución. Esto los griegos lo sabían; los modernos, en función en gran parte del cristianismo, lo han ocultado.

La institución —y las significaciones imaginarias que ella encarna— sólo puede existir si se conserva, si es apta para sobrevivir: la tautología darwiniana encuentra aquí también un terreno fecundo de aplicación. Se conserva también mediante el poder, y ese poder existe en primer lugar como infra-poder radical, siempre implícito. Usted nació en Italia en 1954, en Francia en 1930, en los Estados Unidos en 1945, en Grecia en 1922: usted no lo decidió, pero ese simple hecho determinará la parte esencial de su existencia: de su lengua, de su religión, del 99% (en el mejor de los casos) de su pensamiento, de las razones por las que quiere vivir y acepta (o no acepta) morir.

Esto es mucho más, e incluso algo muy distinto, que el simple «estar allí en un mundo» que uno no eligió (la *Geworfenheit* de Heidegger). Ese mundo no es uno o el mundo a secas, es un mundo histórico-social, formado por su institución y contiene, de modo indescriptible, innumerables *transformaciones* de la historia precedente.

Desde su nacimiento el sujeto humano está captado en un campo histórico-social, está ubicado bajo el dominio del imaginario colectivo instituyente, de la sociedad instituida y de la historia de la cual esta institución es la culminación provisoria. La sociedad no puede hacer otra cosa, en primer lugar, que producir individuos sociales que sean conformes con ella y que la produzcan a su vez. Incluso, si uno nace en una sociedad conflictiva, el terreno del conflicto, lo que allí está en juego, las opciones están dadas de antemano; si uno debiera llegar a ser filósofo, es *esta* historia de *esta* filosofía la que sería el punto de partida de la reflexión, y no otra. Aquí estamos mucho más allá, o mucho antes de cualquier intención, voluntad, maniobra, conspiración, disposición de cualquier institución, ley, grupo o clase asignables.

Al lado, o «por encima» de este infra-poder implícito, siempre hubo y siempre habrá un poder explícito, instituido como tal, con sus dispositivos particulares, su funcionamiento definido y las sanciones legítimas que puede poner en marcha[2]. La existencia necesaria de este poder resulta al menos de cuatro elementos:

—el mundo «pre-social» como tal amenaza siempre el sentido instaurado por la sociedad;

—la psique de los humanos singulares no es ni puede ser nunca completamente socializada ni puede estar exhaustivamente conforme con lo que las instituciones le demandan;

—existen otras sociedades, que ponen en peligro el sentido instaurado por la sociedad en cuestión;

—la sociedad siempre contiene, en su institución y en sus significaciones imaginarias, un impulso hacia el futuro, y el

[2] Sanciones legítimas relativas al derecho positivo y no en lo absoluto.

futuro excluye una codificación (o una mecanización) previa y exhaustiva de las decisiones a tomar.

De ello resulta la necesidad de instancias explícitamente instituidas que puedan tomar decisiones sancionables en cuanto a lo que hay que hacer y a lo que no hay que hacer, es decir que puedan legislar, «ejecutar», dirimir los litigios y gobernar. Las dos primeras funciones pueden estar (y han estado, en la mayoría de las sociedades arcaicas) ocultas en la regulación de las costumbres, en cambio las dos últimas no. Por último, y por encima de todo, este poder explícito es el garante instituido del monopolio de las significaciones legítimas en la sociedad en cuestión.

Lo político es todo aquello que concierne a ese poder explícito (los modos de acceso a éste, la forma apropiada de administrarlo, etc.). Este tipo de institución de la sociedad abarca la casi totalidad de la historia humana. Son las sociedades heterónomas: ellas crean ciertamente sus propias instituciones y significaciones, pero ocultan esta autocreación, imputándola a una fuente extra-social, en todo caso exterior a la actividad efectiva de la colectividad efectivamente existente: los antepasados, los héroes, los dioses, Dios, las leyes de la historia o las del mercado. En las sociedades heterónomas, la institución de la sociedad tiene lugar en la clausura del sentido. Todas las preguntas formulables por la sociedad en cuestión pueden hallar su respuesta en sus significaciones imaginarias y las que no pueden hallarlas son no tanto prohibidas como mental y psíquicamente imposibles para los miembros de la sociedad.

Esta situación sólo fue rota, que se sepa, dos veces en la historia: en la Grecia antigua y en Europa occidental, y de esta ruptura somos herederos, es lo que nos permite hablar como hablamos. La ruptura se expresa por la creación de *la* política y de la filosofía (de la reflexión). Política: cuestionamiento de las instituciones establecidas. Filosofía: cuestionamiento de las *idola tribus*, de las representaciones colectivamente admitidas.

En estas sociedades, la clausura de sentido es rota, o al menos tiende a serlo. Esta ruptura —y la actividad de interrogación

incesante que va con ella— implica el rechazo de una fuente de sentido distinta a la actividad viviente de los humanos. Ella implica, entonces, el rechazo de toda «autoridad» que no rinda cuentas y dé razones, que no justifique la validez de derecho de sus enunciaciones. De ello se desprende, casi inmediatamente:

—la obligación para todos de rendir cuentas y dar razones (*logon didonai*) de sus actos y de sus decires;

—el rechazo de las «diferencias» o «alteridades» (jerarquías) previas en las posiciones respectivas de los individuos, luego el cuestionamiento de todo poder que de ello se desprende;

-la apertura de la cuestión de las buenas (o mejores) instituciones, en la medida en que dependen de la actividad consciente y explícita de la colectividad — luego, también, de la justicia.

Es fácil ver que estas consecuencias conducen a considerar a la política como un trabajo que implica a todos los miembros de la colectividad concernida, presuponiendo la igualdad de todos y tendiendo a hacerla efectiva — luego también un trabajo de transformación de las instituciones en el sentido de la democracia. Podemos entonces definir a la política como la actividad explícita y lúcida que implica la instauración de instituciones deseables, y a la democracia como el régimen de auto-institución explícito y lúcido, tanto como se pueda, de las instituciones sociales que dependen de una actividad colectiva explícita.

Apenas es necesario agregar que esta auto-institución es un movimiento que no se detiene, que no aspira a una «sociedad perfecta» (expresión vacía de sentido), sino a una sociedad tan libre y tan justa como sea posible. Es este movimiento al que yo llamo el proyecto de una sociedad autónoma y que, si lo logra, debe establecer una sociedad democrática.

Surge una pregunta previa, y efectivamente fue planteada en la historia: ¿por qué queremos, por qué deberíamos querer un régimen democrático? No voy a discutirla, sino que me limitaré a señalar que abordar esta cuestión implica ya que debamos (o que debiéramos) vivir en un régimen en el que todas las

preguntas pueden ser abordadas — y es eso mismo, el régimen democrático.

Pero es evidente que una institución semejante, en la que cualquier pregunta puede ser abordada, en la que ninguna posición, ningún estatuto, están dados o garantizados de antemano, define a la democracia como un régimen. Sobre este punto volveré más adelante.

II

Se ha objetado que esta visión acarrea una concepción substantiva de la felicidad de los ciudadanos, y que, por esa vía, termina fatalmente en el totalitarismo (posición explícitamente afirmada por Isaiah Berlín e implícita en las argumentaciones de Rawls o de Habermas)[3].

Pero nada de lo que acabamos de decir alude a la «felicidad» de los ciudadanos. Se pueden comprender las motivaciones históricas de estas objeciones, desde el famoso «*la felicidad es una idea nueva en Europa*» de Saint-Just, hasta la monstruosa farsa de los regímenes stalinianos, que pretendían que obraban para, y realizaban, la felicidad del pueblo («*La vida ahora es mejor, camaradas. La vida es más alegre*» declaraba Stalin en el apogeo de la miseria y del terror en Rusia). Pero estas motivaciones no bastan para justificar la posición teórica; ésta aparece como una reacción casi epidérmica a una situación histórica de dimensiones colosales —el surgimiento del totalitarismo— que exigía un análisis mucho más profundo de la cuestión política. El objetivo de la política no es la felicidad, es la libertad. La libertad efectiva (no hablo aquí de la libertad «filosófica») es lo que yo llamo autonomía. La autonomía de la colectividad, que no puede realizarse sino por la auto-institución y el autogobierno explícitos, es inconcebible sin la autonomía efectiva de los individuos que la componen. La sociedad concreta, la que vive y funciona, no es otra cosa que los individuos concretos, efectivos, «reales».

[3] Para Habermas, ver al final «Three Models of Democracy», en *Constelaciones*, vol. I, nº 1, abril de 1994, p.1-10.

Pero lo inverso es igualmente cierto: la autonomía de los individuos es inconcebible e imposible sin la autonomía de la colectividad. Pues, ¿qué significa, cómo es posible, qué presupone la autonomía de los individuos? ¿Cómo se puede ser libre si forzosamente se está ubicado bajo la ley social? Hay una primera condición: uno tiene que tener la posibilidad efectiva de participar en la formación de la ley (de la institución). Sólo puedo ser libre bajo una ley si puedo decir que esa ley es la mía, si tuve la posibilidad efectiva de participar en su formación y en su posición (aun cuando mis preferencias no hayan prevalecido). Por el hecho de que la ley es necesariamente universal en su contenido y, en una democracia, colectiva en su fuente (esto no es, en teoría, cuestionado por los procedimentalistas), resulta que la autonomía (la libertad efectiva) de todos, en una democracia, es y debe ser una preocupación fundamental de cada uno. (El «olvido» de esta evidencia es una de las innumerables trampas del pseudo-«individualismo» contemporáneo). Pues la calidad de la colectividad que decide sobre nosotros nos importa vitalmente; de otro modo, nuestra propia libertad deviene políticamente irrelevante, estoica o ascética. Tengo un interés positivo fundamental (e incluso egoísta) en vivir en una sociedad que se acerque más a la sociedad del *Banquete* que a la del *Padrino* o a la de *Dallas*. Mi propia libertad, en su realización efectiva, es función de la libertad efectiva de los otros. Esta idea, por cierto, es incomprensible para un cartesiano o para un kantiano.

No cabe ninguna duda de que el despliegue y la realización de esta libertad presuponen disposiciones institucionales precisas, en las que se incluyen, ciertamente, disposiciones «formales» y «procesales»: los derechos individuales (un *Bill of rights*), las garantías judiciales (*due process of law, nullum crimen nulla poena sine lege*), la separación de los poderes, etc. Pero las libertades que de allí resultan son estrictamente defensivas. Todas estas disposiciones presuponen —y es el postulado tácito más o menos general en lo que se considera como filosofía política— que existe, ubicado en frente, un poder ajeno a la

colectividad, inamovible, inatacable, por esencia hostil y peligroso, cuya potencia se trata de limitar, en la medida de lo posible. Esto no es más que la filosofía tácita de las Comunas inglesas frente al monarca, y la posición explícita de los textos fundadores de la Constitución norteamericana. Que algunos siglos más tarde, los «pensadores políticos» de la modernidad se sigan comportando psíquica e intelectualmente como «*de vuestra Excelencia, el muy sumiso y muy obediente servidor*» (*Eu. Excellenz untertänig gehorsamster Diener*[4]) no sorprenderá sino a aquellos que nunca reflexionaron acerca de la extraña relación de la mayoría de los intelectuales con los poderes establecidos[5].

Libertad bajo la ley —autonomía— significa participación en la posición de la ley. Es una tautología decir que esta participación sólo realiza la libertad si es igualmente posible para todos, no en el texto de la ley, sino en la efectividad social. De ello se desprende inmediatamente lo absurdo de la oposición entre igualdad y libertad, con la cual nos aturden desde hace décadas. A menos que se las tome como acepciones totalmente falsas, las dos nociones se implican recíprocamente[6]. La igual posibilidad efectiva de participación exige otorgamiento efectivo a todos de las condiciones de todo orden de esta participación. Las implicaciones de esto son evidentemente inmensas; abarcan una parte considerable de la institución global de la sociedad; pero el punto arquimediano evidentemente es la *paideia*, en el sentido más profundo y más permanente, sobre la que volveré más adelante.

Entonces, no es posible realizar una «democracia procedimental» que no sea un fraude, al menos de intervenir profundamente en la organización sustantiva de la vida social.

[4] Fin de la dedicatoria de la *Crítica de la Razón Pura*, fechada en Königsberg, el 29 de marzo de 1781, al Freiherr von Zedlitz, ministro de Estado del rey de Prusia.

[5] Ver mi texto «Los intelectuales y la historia» (1987), retomado en *El Mundo fragmentado*.

[6] Ver mi texto «Naturaleza y valor de la igualdad» (1981), retomado en *Dominios del hombre, Las Encrucijadas del Laberinto II*, Gedisa.

III

La lengua griega antigua y la práctica política de los atenienses nos ofrecen una valiosa distinción —y, a mi entender, de validez universal— entre tres esferas de las actividades humanas, que la institución global de la sociedad debe, a la vez, separar y articular: la *oikos*, la *agora* y la *ecclesia*. Se puede traducir libremente por: la esfera privada, la esfera privada/pública y la esfera (formal y fuertemente) pública, idéntica a lo que llamé más arriba el poder explícito. Señalo al pasar que esta distinción fundamental está en los hechos y en el lenguaje, pero no ha sido explicitada como tal en la época clásica, y ni siquiera, salvo en parte, por el pensador clásico de la democracia, Aristóteles. Estas esferas no están claramente distinguidas (y propiamente articuladas) sino en un régimen democrático. En un régimen totalitario, por ejemplo, la esfera pública absorbe, en principio, todo. Al mismo tiempo, en realidad no es en absoluto pública, es la propiedad privada del Aparato totalitario que posee y ejerce el poder. Las monarquías absolutas tradicionales respetaban, en principio, la independencia de la esfera privada, de la *oikos*, y no intervenían más que moderadamente en la esfera privada/pública, la *agora*. Paradójicamente, las pseudo-«democracias» occidentales contemporáneas de hecho han transformado en gran parte en privada la esfera pública: las decisiones realmente importantes se toman en secreto y entre bastidores (del Gobierno, del Parlamento, de los Aparatos de los partidos). Una definición de la democracia tan buena como cualquier otra es: el régimen en el cual la esfera pública se transforma real y efectivamente en pública — pertenece a todos, está efectivamente abierta a la participación de todos.

La *oikos*, la casa-familia, la esfera privada, es el dominio en el cual, formalmente y en principio, el poder no puede ni debe intervenir. Como en todos los casos en este dominio, incluso esta limitación del poder no debe ser tomada en forma absoluta: la ley penal prohíbe atentar contra la vida o la integridad corporal de los miembros de su familia; incluso, bajo los gobiernos más conservadores, la instrucción de los niños es obligatoria, etc.

La *agora*, el mercado-lugar de reunión, es el dominio en el cual los individuos se encuentran libremente, discuten, contratan entre ellos, publican y compran libros, etc. Aquí, una vez más, formalmente y en principio, el poder no puede ni debe intervenir — y aquí también, en todos los casos, la limitación del poder no puede ser tomada en forma absoluta. La ley impone el respeto de los contratos privados, prohíbe el trabajo de los niños, etc. De hecho, no terminaríamos de enumerar los puntos sobre los cuales y las disposiciones por medio de las cuales el poder, incluso en los Estados más «liberales» (en el sentido del liberalismo capitalista), interviene en este dominio (ejemplo del presupuesto, que será evocado más adelante, etc.).

La *ecclesia*, término utilizado aquí metafóricamente[7], es el lugar del poder, el dominio público/privado. El poder engloba a los poderes, y éstos deben estar a la vez separados y articulados. Sobre este tema ya he hablado en otras oportunidades[8], aquí me limitaré a tratar algunos puntos importantes para la presente discusión.

Si se considera concretamente la actividad de las diferentes ramas del poder, está claro que, en ningún dominio, se pueden tomar y adoptar decisiones sin tener en cuenta consideraciones sustanciales. Esto vale tanto para la legislación como para el gobierno, para la «ejecución» así como para lo judicial.

En efecto, es imposible imaginar una ley, salvo precisamente las leyes de procedimiento, y también éstas, que no decida sobre cuestiones sustantivas. Incluso, la prohibición de asesinato no es evidente de por sí; prueba de ello son las múltiples restricciones, excepciones, calificaciones de las que está rodeada siempre y en todas partes. Lo mismo sucede con lo que respecta a la «aplicación» de esas leyes, se trate de lo judicial o de lo «ejecutivo»[9].

[7] Término que empleo simbólicamente (y no por abuso de lenguaje). La Asamblea ateniense no ejercía el poder judicial y no hacía más que supervisar el «ejecutivo» en el sentido dado aquí a este término (administración).

[8] Ver mi texto «Hecho y por hacer», en *Autonomía y auto-transformación de la sociedad..., op.cit.* Nota del Revisor Técnico: Este texto está incluido —y da título— al V volumen de la serie *Las Encrucijadas del Laberinto*, que próximamente aparecerá en Francia.

El juez no puede (y en todo caso, no debe) nunca ser un *Paragraphenautomat*, porque siempre hay «vacíos de derecho» (*Rechtslücken*), y sobre todo porque siempre hay una cuestión de interpretación de la ley y, más profundamente, una cuestión de equidad[10]. Tanto interpretación como equidad son inconcebibles sin el recurso a y la invocación de «el espíritu del legislador», o sea sus «intenciones»[11] y los valores sustantivos a los que se supone que éstas apuntan. Lo mismo sucede con lo concerniente a la administración en la medida en que ésta no podría «aplicar» leyes y decretos sin interpretarlos. Sucede, por excelencia, lo mismo en lo que respecta al Gobierno. La función gubernamental es «arbitraria». Se desarrolla en el marco de la ley, está unida por la ley (evidentemente hablo de lo que se supone que sucede en el caso de los regímenes «democráticos» occidentales), pero en general no aplica ni ejecuta leyes. La ley (en general, la Constitución) dice que el Gobierno debe depositar cada año un proyecto de presupuesto ante el Parlamento y que éste (que, en este caso, comparte una función gubernamental y no «legislativa») debe votarlo, tal cual o enmendado; no dice, y no podría decir nunca lo que debe haber en ese presupuesto. Sin lugar a dudas, es imposible imaginar un presupuesto que no esté embebido de un extremo al otro, tanto del lado de los ingresos como de los gastos, de decisiones sustantivas, que no esté inspirado por objetivos y «valores» que tiende a realizar. Más generalmente, todas las decisiones gubernamentales no triviales que conciernen y comprometen, en una oscuridad radical y radicalmente inevitable, al futuro.

[9] Lo que se llama en el lenguaje filosófico y constitucionalista moderno, «ejecutivo» se divide en verdad en dos: poder (o *función*) gubernamental, y poder (o *función*) administrativo. El «Gobierno», *en tanto* gobierno, no «ejecuta» leyes, esencialmente *actúa* (gobierna) *dentro del marco* de las leyes. La administración, en la medida en que no puede ser integralmente «mecanizada», tampoco puede escapar a cuestiones de interpretación, como las que se evocan más adelante en el texto.

[10] Ver mi análisis de las concepciones de Aristóteles sobre este tema en «Valor, igualdad, justicia, política: de Marx a Aristóteles y de Aristóteles a nosotros» (1975), retomado en *Les Carrefours du labyrinthe*.

[11] Evidentemente no se trata de intenciones «históricamente comprobables», sino de la inserción necesaria —y problemática— de toda cláusula particular en el sistema jurídico de conjunto, el que en principio evoluciona constantemente.

Ellas tienden a orientar la evolución de la sociedad, en la medida en que ésta depende de ellas, hacia una dirección que se prefiere en lugar de otra. ¿Cómo se podrían tomar dichas decisiones sin recurrir, aunque fuese tácitamente, a opciones sustantivas?

Se podría decir: pero todas estas decisiones explícitas (y especialmente legislativas y gubernamentales) podrían muy bien no apuntar más que a conservar el estado de cosas existente, o a preservar la libertad de la sociedad (no «política») de hacer surgir de sí misma y de desplegar las «formas de vida sustanciales» que ella quiera. Pero este argumento contiene, siquiera implícitamente, una aserción de valuación positiva de las formas y de los contenidos ya existentes de la vida social — ya sea que fuesen la herencia de tiempos inmemoriales o el producto de la actividad contemporánea de la sociedad. Para tomar el ejemplo más familiar para el lector de nuestros días, el «liberalismo» extremo viene a ser una afirmación sustancial: lo que los «mecanismos de mercado» o la «libre iniciativa individual» etc. producen es «bueno» o «lo menos malo posible», o bien: no se puede emitir ningún juicio de valor sobre ese punto. (Las dos afirmaciones, contradictorias evidentemente, son sostenidas simultáneamente por F. von Hayek, por ejemplo.) Decir que no se puede emitir ningún juicio de valor sobre lo que la sociedad produce «espontáneamente» conduce al nihilismo histórico total y lleva a afirmar, por ejemplo, que cualquier régimen (estalinaiano, nazi u otro) vale como cualquier otro. Como cualquier otro decir que lo que la tradición o (lo que finalmente es lo mismo) la sociedad produce «espontáneamente» es bueno o lo menos malo posible evidentemente comprometer a demostrar, cada vez y en cada ejemplo preciso, en qué y por qué ello es así, y en consecuencia, a entrar en la discusión sustantiva.

Como nadie que esté en sus cabales cuestionaría estas comprobaciones, la duplicidad de la posición procedimental deviene clara: no se trata de negar qué decisiones que afectan cuestiones sustanciales de todos modos deben ser tomadas, cualquiera que sea el tipo de régimen en cuestión, sino de afirmar

que, en un régimen «democrático», sólo importan la «forma» o el «procedimiento» según los cuales estas decisiones son tomadas — o bien que esta «forma» o este «procedimiento» por sí solos caracterizan un régimen como democrático.

Convengamos que sea así. Pero todo «procedimiento» debe ser aplicado, por seres humanos. Y estos humanos tienen que poder, deber y obligarse a aplicar este procedimiento según su «espíritu». ¿Cuáles son esos seres y de dónde vienen? Sólo la ilusión metafísica —la de un individuo-sustancia, preformado en sus determinaciones esenciales, para quien su pertenencia a un entorno histórico-social definido sería tan accidental como el color de sus ojos— permitía eludir esta cuestión. Así se postula la existencia efectiva (estamos en la política efectiva, no en las ficciones contra-fácticas), la existencia de átomos humanos, ya dotados no sólo de «derechos» etc., sino de un conocimiento perfecto de las disposiciones del derecho (sin lo cual habría que legitimar una división del trabajo establecida de una vez para siempre entre «simples ciudadanos» y jueces, administradores, legisladores, etc.), los que tenderían ellos mismos, ineluctable e independientemente de toda formación, historia singular, etc., a comportarse como átomos jurídico-políticos. Esta ficción del *homo juridicus* es tan irrisoria e inconsistente como la del *homo oeconomicus*, y la metafísica antropológica que ambas presuponen es la misma.

Para la visión «procedimental», los humanos (o una parte suficiente de ellos) deberían ser puro entendimiento jurídico. Pero los individuos efectivos son otra cosa muy distinta. Y uno está obligado a tomarlos tal como vienen, ya moldeados por la sociedad, con sus historias, sus pasiones, sus pertenencias particulares de todo tipo; tal como ya los fabricó el proceso histórico-social y la institución dada de la sociedad. Para que sean otros, esta institución, en aspectos sustanciales y sustantivos, tendría que ser otra. Supongamos incluso que una democracia, tan completa, perfecta, etc., como se quiera, nos cae del cielo: esta democracia no podrá continuar más que algunos años si ella no genera individuos que le corresponden, que son, en primer

lugar y ante todo, capaces de hacerla funcionar y de reproducirla. No puede haber sociedad democrática sin *paideia* democrática.

La concepción procedimental está, con menos incoherencia, obligada a introducir subrepticiamente —o a tender a— al menos dos juicios de sustancia a la vez y de hecho:

—las instituciones efectivas, dadas, de la sociedad son, tal como son, compatibles con el funcionamiento de procedimientos «verdaderamente» democráticos;

—los individuos tal como son fabricados por esta sociedad pueden hacer funcionar estos procedimientos establecidos según su «espíritu» y defenderlos.

Estos juicios tienen múltiples presupuestos e implican muchas consecuencias. No mencionaré más que dos.

El primero es que se encuentra nuevamente aquí la cuestión fundamental de la equidad, no en el sentido sustantivo, sino en primer lugar en su sentido estrictamente lógico, establecido ya por Platón y Aristóteles[12]. Siempre hay una inadecuación entre la materia a juzgar y la forma misma de la ley, pues la primera es necesariamente concreta y singular, mientras que la segunda es abstracta y universal. Esta inadecuación no puede ser colmada sino por el trabajo creador del juez «poniéndose en el lugar del legislador», lo que implica que recurra a consideraciones sustantivas. Esto necesariamente va más allá de cualquier procedimentalismo.

El segundo es que, para que los individuos sean capaces de hacer funcionar los procedimientos democráticos de acuerdo a su «espíritu», es necesario que una parte importante del trabajo de la sociedad y de sus instituciones esté dirigida hacia la reproducción de individuos que correspondan a esta definición, es decir de mujeres y de hombres democráticos incluso en el sentido estrictamente procedimental del término. Pero entonces, uno debe enfrentarse con el dilema: o bien esta educación de los individuos es dogmática, autoritaria, heterónoma, y la

[12] Ver mi texto citado en la nota 10, *supra*.

supuesta democracia se transforma en el equivalente político de un ritual religioso. O bien los individuos que deben «aplicar los procedimientos» —votar, legislar, ejecutar las leyes, gobernar— fueron educados de manera crítica. En este caso, el espíritu crítico tiene que ser valorizado, como tal, por la institución de la sociedad —y la caja de Pandora del cuestionamiento de las instituciones existentes se abre, la democracia vuelve a ser movimiento de auto-institución de la sociedad— es decir un nuevo tipo de régimen en el sentido pleno del término.

Tanto los periodistas como los filósofos políticos que parecen ignorar por completo las largas disputas de la «filosofía del derecho» desde hace dos siglos nos hablan constantemente del «Estado de derecho». Pero, si bien el «Estado de derecho» (*Rechtsstaat*) es otra cosa que el «Estado de ley» (Gesetzstaat) [13], lo es sólo en la medida en que va más allá de la simple conformidad con los «procedimientos»: por más que la cuestión de la justicia se presente y afecte incluso a las reglas jurídicas ya establecidas. Pero la cuestión de la justicia es la cuestión de la política, a partir del momento en que la institución de la sociedad dejó de ser sagrada o tradicional. El «reino de la ley», desde ese momento, no puede esquivar la pregunta: ¿qué ley, por qué esta ley y no otra? Incluso la respuesta «formalmente democrática»: la ley es ley porque es la decisión de la gran mayoría (obviamente dejo de lado aquí la cuestión de saber si realmente lo es) no puede cerrar la pregunta: ¿y por qué entonces debe ser así? Si la justificación de la regla de la mayoría es estrictamente «procedimental» —por ejemplo, que toda discusión finalmente debe terminar—, entonces cualquier regla tendría una justificación: tomar la decisión por sorteo, por ejemplo. La regla mayoritaria sólo puede ser justificada si se admite el igual valor, en el terreno de lo contingente y de lo probable, de las *doxae* de individuos libres[14]. Pero si este igual valor no debe quedar

[13] Desde muchos siglos antes de la Revolución francesa, la monarquía, absoluta o «iluminada», realizaba en la mayoría de los países de Europa occidental un «Estado de ley». «Hay jueces en Postdam», replicaba el molinero prusiano a Federico el Grande.

como un «principio contra-fáctico», algo pseudo-transcendental, entonces es el trabajo permanente de la institución de la sociedad hacer a los individuos de tal manera que se pueda postular razonablemente que sus opiniones tienen el mismo peso en el terreno político. Una vez más, la cuestión de la *paideia* aparece como esencial.

La idea de que se pueda separar el «derecho positivo» y sus procedimientos de los valores sustantivos es un espejismo. La idea de que un régimen democrático pudiera recibir de la historia, *ready made*, individuos democráticos que lo hicieran funcionar también es un espejismo en la misma medida. Individuos semejantes no pueden ser formados sino en y por la *paideia* democrática, la cual no crece como una planta, sino que debe ser un objeto central de las preocupaciones políticas.

Los procedimientos democráticos forman una parte, importante por cierto, pero sólo una parte, de un régimen democrático. Y deben ser realmente democráticos, en su espíritu. En el primer régimen que se pueda llamar, a pesar de todo, democrático, el régimen ateniense, fueron instituidos no como simple «medio», sino como momento de encarnación y de facilitación de los procesos que lo realizan. La rotación, el sorteo, la decisión luego de la deliberación de todo el cuerpo político, las elecciones, los tribunales populares no se apoyaban solamente en el postulado de la capacidad igual de todos para asumir los cargos públicos: eran las piezas de un proceso político educativo, de una *paideia* activa, tendiente a ejercer, luego a desarrollar en todos las capacidades correspondientes y por esa vía, a acercar tanto como sea posible la realidad efectiva al postulado de la igualdad política.

IV

Las raíces de estas confusiones no son solamente «ideales», en el sentido que deberían ser buscadas esencialmente o exclusivamente en las «falsas ideas», como tampoco son «materiales»,

[14] Es más o menos así como lo justificaba Aristóteles en la *Constitución de los atenienses*, XLI.

en el sentido de la expresión, consciente o no, de intereses, pulsiones, posiciones sociales, etc. Dichas confusiones se sumergen en el imaginario histórico-social del período «político» moderno, ya en su prehistoria pero sobre todo en su carácter antinómico. No es posible emprender la elucidación de ello aquí. Me limitaré a un intento de despejar algunos puntos salientes de la constelación de ideas en y por las cuales este imaginario se expresó en la esfera política.

Comenzaré *in medias res*. Conocemos la crítica estándar que el marxismo dirigía a los derechos y a las libertades «burgueses» (la cual remonta, a pesar de lo que se haya dicho al respecto, a Marx mismo): se trataría de libertades y de derechos simplemente «formales», establecidos más o menos en interés del capitalismo. Crítica múltiplemente falsa. Esos derechos y esas libertades no surgieron con el capitalismo, ni fueron otorgados por éste. Reivindicados al comienzo por la proto-burguesía de las comunas ya en el siglo X, fueron arrancados, conquistados, impuestos por luchas seculares del pueblo (en las que no sólo las clases desfavorecidas, sino muy a menudo también la pequeña burguesía, tuvo un papel importante). Allí donde solamente fueron importados, por ejemplo, casi siempre fueron átonos y frágiles (ver los países de América latina y el Japón). Luego, no son estos derechos y estas libertades los que corresponden al «espíritu» del capitalismo: éste exige, más bien, la *one best way* de Taylor o la «jaula de hierro» de Max Weber. La idea de que éstos serían la contrapartida y la presuposición políticas de la competencia en el mercado económico también es falsa; éste no es más que un momento, ni espontáneo (ver Polanyi) ni permanente, del capitalismo. Si se considera la tendencia interna de éste, culmina en el monopolio, en el oligopolio o en las coaliciones entre capitalistas. Tampoco son éstas un presupuesto del desarrollo del capitalismo (ver también el Japón o los «dragones» asiáticos). Por último y sobre todo, ellas no son en absoluto «formales»: corresponden a rasgos vitalmente necesarios de todo régimen democrático. Pero son parciales y, como se indica al comienzo de este texto,

esencialmente defensivas. Incluso la cuantificación de «negativas» (I. Berlin) es inadecuada. El derecho de reunirse, de manifestar, de publicar un diario o un libro no es «negativo»: su ejercicio forma un componente de la vida social y política y puede tener, incluso tiene necesariamente, efectos importantes sobre esta. Otra cosa es si pueden ser obstaculizadas por las condiciones efectivas o, como actualmente en los países ricos, vueltas más o menos fútiles por la desertificación política general. Precisamente, una parte mayor de la lucha por la democracia apunta a instaurar condiciones reales que permitan a todos el ejercicio electivo de estos derechos. Recíprocamente, esta falaz denuncia del carácter «formal» de los derechos y de las libertades «burgueses» tuvo resultados catastróficos, sirviendo de trampolín para la instauración del totalitarismo leninista y de pantalla para su continuación por el estalinismo.

Estas libertades y estos derechos no son entonces «formales»: son parciales y, en la realidad social efectiva, esencialmente defensivos. Por la misma razón no son «negativos». La expresión de I. Berlin pertenece al contexto y al legado histórico-social al que aludí al comienzo. Corresponde a la actitud subyacente, cuasi-permanente, de las sociedades y de los pueblos europeos (y por cierto no solamente ellos, pero aquí estamos justamente hablando de ellos) con respecto al poder. Cuando por fin es quebrado, al menos en parte, el imaginario milenario de la realeza de derecho divino (ratificado y reforzado aun por el cristianismo, «todo poder viene de Dios»), sigue subsistiendo de todos modos la representación del poder como otro diferente de la sociedad, frente a ella, oponiéndose a ella. El poder son «ellos» (*us and them*, se sigue diciendo en inglés), en principio es hostil, se trata de contenerlo en límites y de defenderse contra él. No es sino durante las épocas revolucionarias, en Nueva Inglaterra o en Francia, donde la frase *we the people*, o el término: la Nación, adquiere un sentido político, donde se declara que la soberanía pertenece a la nación — frase que por lo demás será vaciada de su contenido rápidamente mediante la «representación». En este contexto, se entiende que los derechos y libertades vienen a ser

considerados como medios para defenderse contra un Estado omnipotente y esencialmente ajeno.

I. Berlin opone a estas libertades «negativas», las únicas según él aceptables, una idea de la libertad «positiva» emparentada con la concepción democrática antigua (griega), según la cual todos los ciudadanos deben participar en el poder. Ésta, según él, sería potencialmente totalitaria pues presupondría la imposición de una concepción positiva, y colectivamente (políticamente) determinada, del bien común o del vivir bien. Las fallas del razonamiento son múltiples. La libertad efectiva (más que «positiva») de todos mediante su participación en el poder no implica una mayor concepción del bien común que cualquier decisión legislativa, gubernamental o incluso judicial, tomada por los «representantes», ministros o jueces profesionales. Como dije más arriba, no puede haber nunca un sistema de derecho, por ejemplo, que sea completamente (o incluso esencialmente) *Wertfrei*, neutro en cuanto a los valores. El reconocimiento de una esfera libre de «actividad privada» —cualesquiera que sean las fronteras— proviene ella misma de la afirmación de un valor sustantivo y que pretende valer universalmente: es bueno para todos los individuos que se muevan libremente en el interior de esferas de actividad privada reconocidas y garantizadas por la ley. La delimitación de estas esferas, el contenido de las sanciones eventuales de su transgresión por otros deben recurrir necesariamente a otra cosa que una concepción formal de la ley, tal como sería fácil de demostrar en cualquier sistema de derecho positivo. (Por no tomar más que un ejemplo, es imposible definir una escala de gravedad de los delitos y de las penas sin «comparar» entre ellas el valor de la vida, de la libertad —prisión—, del dinero, etc.)

En la argumentación de Berlin hallamos implícita otra confusión: la que existe entre el bien común y la felicidad. El fin de la política no es la felicidad, que no puede ser sino un asunto privado[15], es la libertad o la autonomía individual y colectiva. Pero no puede ser *solamente* la autonomía, pues entonces

[15] Ver el párrafo «Raíces subjetivas del proyecto revolucionario» en la primera parte (1964-1965) de mi libro *La institución imaginaria de la Sociedad*, Tusquets.

caeríamos en el formalismo kantiano y en todas las críticas justificadas de las cuales Kant fue objeto desde el comienzo. Como ya lo he escrito en otra publicación[16], queremos la libertad a la vez por ella misma y para hacer algo de ella, para poder hacer cosas. Sin embargo, una inmensa parte de esas cosas, o bien no podemos hacerlas solos, o bien dependen en gran medida de la institución global de la sociedad y, generalmente, ocurren ambas posibilidades a la vez. Esto implica necesariamente una concepción, aunque fuera mínima, del bien común.

Es cierto —lo recordé al comienzo del texto— que Berlin no creó esta confusión, simplemente la compartió. Ella viene de lejos, y por ello es tan necesario disiparla. La distinción que hay que restablecer es antigua (y por ello los teóricos modernos no tienen excusas para olvidarla). Es la que existe entre la felicidad, asunto estrictamente privado, y el bien común (o el vivir bien) impensable sin recurrir al dominio público e incluso al público/público (el poder). Es, en términos diferentes pero que enriquecerán la discusión, la que existe entre la *eudaimonia*, la felicidad, que no es *eph'hêmin*, no depende de nosotros, y el *eu zein*, el vivir-bien, que, en gran parte, depende de nosotros, individual y colectivamente (pues depende tanto de nuestros actos como de aquello que y aquellos que nos rodean, y, a un cierto nivel a la vez más abstracto y más profundo, de las instituciones de la sociedad). Se pueden contraer las dos distinciones diciendo que la realización del bien común es la condición del vivir-bien.

¿Pero quién determina o define el vivir-bien? Tal vez una de las principales razones de la confusión que rodea la pregunta es que la filosofía pretendió poder dar esta determinación o esta definición. Fue así, porque el rol de pensadores de la política siempre fue ejercido por filósofos y éstos, por profesión, querrían determinar de una vez por todas una «felicidad» y un «bien común» y, si es posible, hacerlos coincidir. En el marco del pensamiento heredado, esta determinación en efecto no

[16] Ver mi texto «La *polis* griega y la creación de la democracia» (1982), retomado en *Dominios del hombre*, Gedisa.

podía ser sino universal, válida para todos en cualquier época y en cualquier lugar y, al mismo tiempo, establecida en una suerte de *a priori*. Es la raíz del «error» de la mayoría de los filósofos que han escrito sobre la política, y el error simétrico de los otros que, para evitar el absurdo de las consecuencias de esta solución —Platón, por ejemplo, al legislar acerca de los modos musicales permitidos y prohibidos para toda «buena» sociedad—, llegaron a rechazar la cuestión misma, abandonándola al libre arbitrio de cada uno.

No puede haber filosofía que defina para todos qué es la felicidad, y sobre todo que quiera imponerla mediante decisiones políticas. La felicidad pertenece a la esfera privada y a la esfera privada/pública. No pertenece a la esfera pública/pública como tal. La democracia, como régimen de la libertad, excluye ciertamente una «felicidad» que se podría volver políticamente obligatoria, en sí misma, o en sus «medios». Pero, más aún, ninguna filosofía puede definir en ningún momento un «bien común» sustantivo, y ninguna política puede esperar que la filosofía haya definido semejante bien para actuar[17].

Pero las cuestiones que se plantean en la esfera pública/pública (en la legislación, en el gobierno) no pueden ser siquiera discutidas sin una visión sobre el bien común. El bien común es a la vez una condición de la felicidad individual y, más allá, concierne a las obras y a las empresas que la sociedad, con o sin felicidad, quiere ver realizadas.

Esto no concierne sólo al régimen democrático. El análisis ontológico demuestra que ninguna sociedad puede existir sin una definición, más o menos cierta, de valores sustantivos compartidos, de bienes sociales comunes (los *public goods* de los economistas no son más que una parte de ellos). Estos valores son una parte esencial de las significaciones imaginarias cada

[17] Ciertamente, sería difícil para un filósofo sostener que una sociedad en la cual la filosofía es imposible vale, para él, tanto como otra en la cual se la practica. Pero, a menos de que haya una elucidación suplementaria (y larga) del contenido del término filosofía, ello no define políticamente a una clase de sociedades. Hubo una (al menos una cierta) filosofía en India y en China (para no hablar del Islam y de la Europa medieval). De ello no surge que una sociedad de castas o con mandarinato equivalga políticamente a una sociedad democrática.

vez instituidas. Ellos definen la orientación de cada una de ellas; proveen normas y criterios no formalmente instituidos (por ejemplo, los griegos distinguían así el *dikaion* del *kalon*); por último, ellos sostienen el trabajo institucional explícito. Un régimen político no puede ser totalmente agnóstico en términos de valores (morales o éticos). Por ejemplo, el derecho no puede sino expresar una concepción común (o dominante y mal que bien aceptada) sobre el «mínimo moral» implicado por la vida en sociedad.

Pero estos valores, y esta moralidad, son creación colectiva anónima y «espontánea». Pueden ser modificados bajo la influencia de una acción reflexiva y deliberada, pero ésta tiene que acceder a otras capas del ser histórico social distintas a las concernidas por la acción política explícita. De todas formas, la cuestión del bien común pertenece al dominio del hacer histórico-social, no al de la teoría. La concepción sustancial del bien común es cada vez histórica-socialmente creada, y es ella la que se mantiene detrás de todo derecho y de todo procedimiento. Esto no nos conduce al mero «relativismo» si vivimos en un régimen democrático, en el que la interrogación está permanentemente abierta efectivamente, lo que presupone la creación social de individuos capaces de interrogarse efectivamente. Encontramos aquí al menos un componente del bien común democrático, sustantivo e irrelativo: la ciudad debe hacer todo lo que es posible para ayudar a los ciudadanos a devenir efectivamente autónomos. Esto es, en primer lugar, una condición de su existencia como ciudad democrática: una ciudad está hecha de ciudadanos, y un ciudadano es aquel que es «capaz de gobernar y de ser gobernado» (Aristóteles). Pero eso también es, como ya dije, una condición positiva del bien-vivir de cada uno, que depende de la «calidad» de los otros. Y la realización de este objetivo: ayudar a los individuos a devenir autónomos, la *paideia* en la aceptación más fuerte y más profunda del término, es imposible sin decisiones políticas sustantivas, que, por otra parte, no pueden sino ser tomadas en todo tipo de régimen y de todas maneras.

La democracia como régimen es entonces a la vez el régimen que trata de realizar, en la medida de lo posible, la autonomía individual y colectiva y el bien común tal como es concebido por la colectividad concernida.

V

El ser humano singular reabsorbido en «su» colectividad, donde no se encuentra, evidentemente, sino por casualidad (el azar de su nacimiento en tal lugar y en tal tiempo); ese mismo ser separado de cualquier colectividad, que contempla a la distancia la sociedad y que intenta ilusoriamente tratarla a la vez como un artefacto y como un mal necesario: he aquí dos resultados del mismo desconocimiento, el que se despliega sobre dos niveles:

—como desconocimiento de lo que son tanto el ser humano como la sociedad. Es lo que demuestra el análisis de la humanización del ser humano como socialización, y la «encarnación», materialización de lo social en el individuo;

—como desconocimiento de lo que es la política como creación ontológica en general, creación de un tipo de ser que se da explícitamente, aunque sea en parte, las leyes de su propia existencia y, al mismo tiempo, como proyecto de autonomía individual y colectiva.

La política democrática es, en los hechos, la actividad que intenta reducir, tanto como se pueda, el carácter contingente de nuestra existencia histórico-social en sus determinaciones sustantivas. Ni la política democrática en los hechos, ni la filosofía en las ideas pueden evidentemente suprimir lo que, desde el punto de vista del ser humano singular e incluso de la humanidad en general, aparece como el azar radical (al que Heidegger apuntaba en parte, pero que limitaba bizarramente al ser humano singular, con el título de *Geworfenheit*, derrelicción o el ser-arrojado al mundo) que hace que haya ser, que ese ser se manifieste como un mundo, que en ese mundo haya vida, en esta vida una especie humana, en esta especie tal formación histórico-social, que en esta formación, en tal momento y en tal

lugar, salido de un vientre entre millones de otros, aparezca ese pedacito de carne que grita y no otro. Pero ambas, política democrática y filosofía, *praxis* y pensamiento, pueden ayudarnos a delimitar, mejor aún: a transformar, la parte enorme de contingencia que determina nuestra vida, mediante la acción libre. Sería ilusorio decir que nos ayudan a «asumir libremente» las circunstancias que nunca tenemos y que nunca podríamos elegir. El hecho mismo de que un filósofo pueda pensar y escribir que la libertad es la conciencia de la necesidad (independientemente de toda consideración sustantiva en cuanto al sentido de esta frase) está condicionada por miríadas innumerables de otros hechos contingentes. La simple conciencia de la mezcla infinita de contingencia y de necesidad —de contingencia necesaria y de necesidad en última instancia contingente— que condiciona lo que somos, lo que hacemos y lo que pensamos, está lejos de ser libertad. Pero es la condición de esta libertad, condición requerida para emprender lúcidamente las acciones que pueden llevarnos a la autonomía efectiva tanto en el plano individual como en el plano efectivo.

Libros en francés y en castellano de Cornelius Castoriadis

La Sociedad Burocrática
Tomo I Las relaciones de Producción en Rusia.
Tomo II. La revolución contra la Burocracia.
Editions 10/18, París, 1973.
Ed. castellana: Tusquets Editores, Barcelona, 1976.

La Experiencia del Movimiento Obrero
Tomo I Cómo luchar.
Tomo II. Proletariado y Organización.
Editions 10/18, París, 1974.
Ed. castellana: Tusquets Editores, Barcelona, 1979.

La Institución Imaginaria de la Sociedad
Le Seuil, París, 1975.
Ed. castellana: En dos volúmenes: «Marxismo y Teoría Revolucionaria» Tomo I (1983), y «El Imaginario Social y la sociedad» (1989).

Les Carrefours du Labyrinthe
París, 1978.
Ed. Castellana: Dos extensos artículos sobre psicoanálisis: «Epilegómenos a una teoría del alma» y «Psicoanálisis, Proyecto y Elucidación», editados en Argentina en un pequeño volumen —con el título del segundo artículo— por Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 1992.

Capitalisme Moderne et Revolution
Tomo I: L'imperialisme et la guerre.
Tomo II: Le mouvement revolutionnaire sous le capitalisme moderne.
Editions 10/18, París, 1979.
Ed. Castellana: Ed. Ruedo Ibérico, Madrid, 1970. (Como autor figura «Paul Cardan» —es decir el seudónimo de C. Castoriadis con el que se publicaron originalmente los artículos en «Socialisme ou Barbarie».)

Le Contenu du Socialisme
Editions 10/18, París, 1979.

La Societé Française
Editions 10/18, París, 1979.

De la Ecología a la Autonomía
En colaboración con D. Cohn-Bendit
Le Seuil, París, 1981.

*Ante la Guerra**
Tomo I: Las realidades.
Fayard, París, 1981.
Ed. Castellana: Tusquets Editores, Barcelona, 1986.

Dominios del Hombre. Encrucijadas del Laberinto
Le Seuil, París, 1986.
Ed. Castellana: Gedisa, Barcelona, 1988.

El Mundo Fragmentado. Encrucijadas del Laberinto III
Le Seuil, París, 1990.
Ed. Castellana: Altamira, BUenos Aires, 1993. (Esta edición no incluye el artículo «El estado del sujeto hoy», previamente publicado el el volumen «Psicoanálisis, Proyecto y Elucidación».)

Lógica Imaginación y Reflexión
Importante artículo incluido en el volumen colectivo «Ciencia e Inconsciente».
Dunod, París, 1991.
Ed. Castellana: Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1993.

El Avance de la Insignificancia. Encrucijadas del Laberinto IV.
Le Seuil, París, 1996.

Faire et a Faire. Carrefour du Labyrinthe V.
Volumen en preparación, con fecha de aparición estimada para la primera mitad de 1997, Le Seuil.
Ed. Castellana: Eudeba (En preparación.)

Índice

Introducción..... 7

Kairos

Capítulo I: La crisis de las sociedades occidentales..... 17

Capítulo II: Los movimientos de los años sesenta..... 35

Capítulo III: Marxismo-leninismo: la pulverización..... 49

Capítulo IV: Entre el vacío occidental y el mito árabe..... 65

Capítulo V: El deterioro de Occidente..... 75

Capítulo VI: El avance la insignificancia..... 103

Koinônia

Capítulo VII: Antropología, filosofía, política..... 131

Capítulo VIII: La crisis del proceso identificatorio..... 155

Capítulo IX: Freud, la sociedad, la historia..... 173

Polis

Capítulo X: Imaginario político griego y moderno..... 195

Capítulo XI: La democracia ateniense: falsas y verdaderas cuestiones..... 223

Capítulo XII: La cultura en una sociedad democrática..... 237

Capítulo XIII: La miseria de la Ética..... 251

Capítulo XIV: La democracia como procedimiento y como régimen..... 267